

al-Mughni, 'Abd al-Rahman



هذا حاشية تسهيل الوصول
في مختصر صدق الاصول

Hasbiyat Tashkil al-Ummid

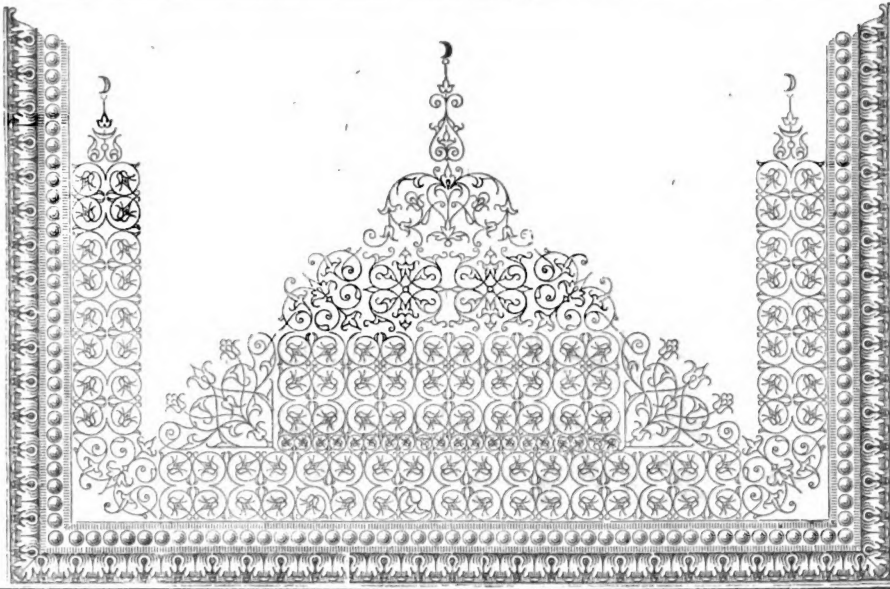
للشيخ الفاضل عبد الرحمن بن عطاء الله على شرح مختصر المنار المسمى بزبدة الاسرار

طبع من جيب المصنف ملا عبد الرحمن الفريد بن ملا عطاء الله المرشد بمطبعة
دومبراؤسكى بمدينة قزان سنة ١٣١٢ من الهجرة النبوية على صاحبها
افضل الصلوة والتحية

باصيه سنه رخصت بيرلدى پيتربورجده ٨ نجى نويابرده ١٨٩٤ نجى سنه ده

Дозволено цензурою. С-Петербургъ, 8 Ноября 1894 года.

Типографія Б. Л. Домбровскаго, въ Казани.



~~227~~
7000

(Arab)

KBL

.H377

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لهذا بانوار التوفيق وارشدنا بجماع الطافه الى بيان الطريق واحكام قواعد
الفقه بالايضاح والتحقيق والصلوة والسلام على من هدانا الى الصراط المستقيم بالفرقان ودعانا
الى جنات النعيم بالعرفان وعلى آله واصحابه منازل الايقان وبعد فيقول العبد الضعيف ابو
الذاكر عبد الرحمن بن عطاء الله بن محمد بن البلغاري القورصوي ان اعلى ماتميل الى تحصيله
الجوارح ما يتوسل به الى غفرانه ويتوصل به الى رضوانه من علم اصول الفقه الذي به يعتلى
خرى الحقايق الاسلامية ومنه يجتلى عرى الدقايق الاحكامية وقد صنف فيه العلماء العظام كتباً
معتبرة مطولة ومختصرة وكان مختصر المنار للإمام أبي العز طاهر بن حسين الحلبي مع شرحه المسمى
بزبدة الاسرار للفاضل أبي الثناء احمد بن محمد الزبلي السيواسي رحمه الله متدولاً في ديارنا
بين العلماء ومعتناب التحصيل بين الفضلاء ولكن لم يكن لهذا الكتاب حاشية يحل معاهد الفاظه
ويفتح مكنونات اسرارهِ فصرى عنان العناية نحوه قدوة العلماء الشيخ الاجل والدي واستادى
سلمه الله واطال بقاءه وعلق عليه حاشية محتوية على الفوائد الجليلة خلت عنها الصحف المتداولة
متضمنة على احاث شريفة لا توجد في الاسفار المتطاولة ووضح فيها ما اجمله الشارح وذكروا
ابهمه واهمله من اجعل الجمل ككتب معتبرة في هذا الفن وسماها بصدق الاصول ولها احسست فيها
الاطناب باير ادماني الحواشي العديدة وآنست فيها الاسهاب بنقل الروايات الكثيرة خطر ببالي
ان اتخذ عنها مختصراً مشتملاً على ما لا بد منه للمتعلمين فانخصت منه بعد الاستشارة من الله هذا
المختصر مع زيادات شريفة وتنقيحات لطيفة اقتطفتها من تقارير مشايخنا المحققين ومن زبر
ارباب الحواشي والشارحين فجاء بحمد الله على نهج يقبله اربابه من الاخوان ولا يرده اصحابه من
الخلان واما الذين هم مرضى او على سفر من الحكمة فاولئك عنه مبعدون وسهيمته بتسهيل الوصول



في مختصر صدق الأصول والله ولي الهداية والارشاد وعليه التكلان في سلوك سبيل الرشاد قوله (اعلم ان اصول الشرع) الأصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه غيره من حيث يبتنى عليه وانما ندنا هذا القيد لفائدة سنصرح به انشاء الله تعالى والمراد به هنا الأدلة الشرعية التي يبتنى عليه احكام الفروع والشرع بمعنى المشروع مجاز واللام للجنس او بمعنى الشارع وهو الله تعالى او الرسول صلى الله عليه وسلم فاللام للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء

(قوله اعلم كلمة تذكر تنبيهاً على ان ما بعده ما يجب الاصغاء اليه كما في فاعلم انه لا اله الا الله فان المراد بهذا الامر ترغيب امته اذا الامر بالامام المبتوع يستلزم الامر بالتابع فيبالم يكن خصيصاً فليس المراد بها مخاطبة بعينه كقوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار اذهولن يتأني منه الرعية صرح به القاضى في مواضع في تفسيره (قوله ان اصول الشرع) وما ينبغى ان يعلم في هذا المقام ان علم اصول الفقه علم يبحث فيه عن اثبات الأدلة للاحكام فهو موضوع على المختار هو الأدلة والاحكام وان خص بعضهم على الأدلة من حيث اثباته للاحكام والاحكام انما تذكر في فن الأصول استطراداً لكن المختار هو الاول لان جميع مباحث اصول الفقه راجعة الى مباحث الأدلة والاحكام من حيث اثبات الأدلة للاحكام ومن حيث ثبوت الاحكام بالأدلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والاثبات فيكون موضوعه الأدلة من حيث الاثبات والاحكام من حيث الثبوت كذا في التوضيح والتلويح (قوله وهو ما يبتنى عليه غيره) اى في اللغة ما يبتنى عليه غيره ونقل في العرف الى معان منها الراجع كما في قولهم الاصل في الكلام الحقيقة اى الراجع والمستصحب الحاء بفتح المهلة ومستصحب الشئ عماله الذى كن عليه قبل حاله الطارى لان الشئ يدعو الى الصحبة لولم يكن هذا الطارى كما يقال طهارة الماء اصل والقاعدة كما يقال اباحة الميتة للمضطر خلاى الاصل اى القاعدة المستمرة والدليل كما يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة ولما كن النقل خلاى الاصل لا يصرف اللفظ الى المعانى المنقولة الامع وجود صارى ولم يوجد لم يحمل الشارح كلام المص البها (قوله ما يبتنى عليه) على بناء المعلوم يقال بناء فابتنى او المجهول يقال ابتنت الدار بمعنى بنيتها (قوله والمرد به هنا الأدلة السح) اى المعنى اللغوى فان الابتنا وان كن شاملاً للحس كما هو شامل للعقل الا ان الاضافة الى المعنى العقلى كالفقه والشرع تخصه بالعقلى قال في المسلم ان الاصل اذا اضيف الى العلم فالمراد منه دليله فلا حاجة الى حمل اللفظ على المعانى المنقولة من غير ضرورة

(والشرع بمعنى المشروع مجاز واللام للجنس او بمعنى الشارع وهو الله تعالى او الرسول صلى الله عليه وسلم فاللام للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء والاطهر انه وان كن في الاصل مصدر الكنه غلبت الاسمية فجعل علماً لهذا الدين القويم بشهادة العرف واللغة اما العرف فيقال شرع محمد صلى الله عليه وسلم وشريعته ويراد دين محمد صلى الله عليه وسلم واما اللغة

١ قل في كشف الظنون ان
مبادئه مأخوذة من العربية
وبعض من العلوم الشرعية
كأصول الكلام والتفسير
والحديث وبعض من العقلية
والفرض منها تحصيل ملكة
استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية من ادلتها الاربعة
وقائده استنباط الاحكام على
وجه الصحة انتهى والمص
رحمه الله ذكر احوال الاحكام
الادالة في صدر الكتاب
وانواعه بجميع مباحثه المتعلقة
بها ثم ذكر احوال الاحكام
الناطقة بتلك الأدلة في آخره
مع ما يتعلق به الاحكام
على ما يجي تفصيله انشاء الله
صدق الأصول

قال في الصحاح الجوهري الشريعة ما شرع الله الى عباده من الدين فيكون المعنى على الوجوه الثلاثة ادلة احكام المشروعة او ادلة الشارع او ادلة الدين المسمى بالشرع

(قوله والشرع) دفع دخل وهو ان الشرع في اللغة الاظهار فلامعنى لاصول الشرع اى ادلة الاظهار (قوله بمعنى المشروع) فالمعنى الادلة التى تثبت المشروعات بها هذه الاربعة (قوله فيكون اللام للجنس) اى ليس للعهد لعدم القرينة ولا للاستغراق فان من الاحكام المشروعة مسألة التوحيد والصفات وهى مثبتة للادلة لاثباتها فاما ان يشار بها الى نفس المهية من حيث هى اى اومنها حيث تحققها فى ضمن بعض الافراد فيتحقق العهد الذهنى والمعنى ادلة جنس الاحكام المشروعة (قوله او بمعنى الشارع) فالمعنى ادلة الشارع التى نصبها على المشروعات هذه الاربعة (قوله والاظهر) آه وجه الظهور التحرر عن المجاز فى الطرف وانما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالف العامة الاصوليين لعدم اختصاص هذه الادلة سوى القياس بالفقه المصطلح بل هى حجة فيها سواء من الاصول والاخلاق (الكتاب والسنة واجماع الامة والقياس) قدم الكتاب لانه اصل من كل وجه واخر السنة لتوقف حجيتها عليه واخر الاجماع منها لتوقف حجيتها عليهما ثم اقر القياس لانه فرع بالنسبة الى الادلة الثلاثة المتقدمة لان حكمه مستفاد منها فى كل حادثة ولذلك تراه غير مثبت اذ لا مدخل للرأى فى اثبات الاحكام بل هو مفوض الى من لا يشرك فى حكمه احد الا من ارتضى من رسول ومن ثم فصل فى المنتخب عنه ونص حيث قال اصول الشرع ثلاثة والاصل الرابع القياس اشارة الى ما صرحنا وذلك بعد ثبوت حجيته بالكتاب والسنة

(قوله لانه اصل من كل وجه) اى من حيث الاثبات والاظهار ومن حيث انه لافرعية له فى غيره من الادلة الثلاثة واما فرعيته الى الادلة العقلية فسيذكره الشارح (قوله لتوقف حجيتها عليه) يعنى ان فيها جهتين اصلية لانه يستند اليها احكام الفرع وجهة الفرعية لان حجيتها ثابتة بالكتاب وكذا الكلام فى الاجماع (قوله لان حكمه مستفاد منها فى كل حادثة) من جهة ان الاستدلال به موقوف على علة مستنبطة من موارد الحكم فى الحقيقة لها ولذا قيل انه مظهر لامثبات وان اثره فى تعميم الحكم لا اثباته فهذا معنى فرعيته من وجه لا ثبوت حجيتها لشئ آخر والا كان السنة والاجماع كذلك فلا يرد ان الفرعية من جهة كالحجة لا ينافى الاصاله من اخرى واما اصلية فمن جهة اسناد الحكم اليه ظاهر اولان الثلاثة الاول اصول مطلقة مثبتة ومظهرة فى العمليات والعمليات على كل من يؤمن بالكتاب ويفهم الخطاب والقياس يختص المجتهد ويظهر به الحكم ولا يثبت والآيات والاخبار الدالة على حجية هذه الادلة الثلاثة لكل من يؤمن بالكتاب والسنة اكثر من احاطة العدو وحصر الاحصاء (قوله ولذلك تراه غير مثبت) بل المثبت فى

١ قال المحقق ابو النصر الدين كاشغري يشمل اصوله كتوحيد الله والايان برحله وكتبه ويوم الجزاء وما قر ما يكون الرجل باقامته مسلما قالوا هذا الاصل لا يختلف باحتلال الامم كما قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذين اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه وفعوه مما يرجع الى مصالح الامم على حسب اختلاف احوالنا وانها متفاوتة قال الله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنها جادق الاصول

١ والقياس اظهار حكم احد الشئيين بشئ علة فى الآخر يعنى ان ثبوت الحكم فى اخر الشئيين بسبب اشتراك فى علة حاصلة فى احدهما وذلك الاخر فرع واحد الشئيين اصل لم يقاس ذلك الاخر على الاحاد اظهارا لاشتراك حكمهما بسبب اشتراك علة نظير القياس المستنبط من الكتاب قياس حرمة اللواط مع النساء على حرمة الوطى وحالة الحيض بيلة الاذى المستفادة من قوله تعالى قل هو اذن والقياس المستنبط من السنة قياس حرمة تقاضى الحبوبات الغير المنصومة عليها على حرمة التقاضى فى الاشياء المنصومة عليها بقوله عليه السلام الخنط بالخنطة الخ بيلة القدر والجنس عندنا والقياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام الزنية على حرمة ام امته التى ووطئها المستفادة من الاجماع بيلة الجزئية والبعضية صدق الاصول

الفرع دليل الاصل والقياس مظهر بنفوذ حكم الاصل على الفرع بعلة مشتركة فان قيل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبينا لكل شىء يقتضى ثبوت جميع المشروعات بالكتاب فكيف يكون السنة والاجماع مثبتا بل يلزم ان يكونا مظهرين لما اثبت الكتاب كالقياس يقال ان الاصلين يثبتان للحكم ولو عند عدم الوقوف لدلالة الكتاب على ذلك الحكم ولا كذلك القياس اذ لا بد فيه من اصل واستخراج الحكم عنه ذكره العلامة ابو النصر القورصوى (قوله ومن ثم فصل) الحمد على منكرى القياس تصرى بما والمصره اكتفى في هذا المختصر في الرد بجعله في المرتبة الواحدة في كونها دليلا

(بخلاف الاجماع فانه لا يتوقف في كل واقعة عليهما بعد ما نطقا بحجيته فعلم ان كون الاشياء المتقدمة اصولا بالنسبة الى فروع واما بالنسبة الى غيره ففروع ايضا فيكون اصول الفقه من الاضافات اصول بالنسبة الى فروع الاحكام وفروع بالنسبة الى اصول الكلام ولا حرج فيه اما كونها اصولا فغنى عن البيان لظهور ابتناء الاحكام عليها واما كونها فروع عاقلان السنة انما يثبت حجيتها بالكتاب اى بقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وثبتت حجية الاجماع بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وحجية القياس بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار واذ اعرفت فروع عبة الادلة الثلاثة بالنسبة الى الكتاب فاعلم ان حجية الكتاب موقوفة على كونه منزلا من الله تعالى على رسوله وذلك موقوف على ثبوت الرسالة الموقوفة على اثبات الصانع وهذه الثلاثة من اصول مسائل الكلام فيكون اصول الفقه باسرها فروع الكلام بعضها بالذات وبعضها بالواسطة تامل

(قوله بخلاف الاجماع) دفع سؤال يرد على وجه كون القياس فرعاً للثلاثة بان الاجماع ايضا يحتاج الى السنة عند المختار فلا يكون الاجماع مثبتا بل مظهر فقط وحاصل الجواب ان الاجماع لا يحتاج في الدلالة الى شىء كالقياس بل في الوجود ولا نه يفيد القطع بخلافه واورد على الحصر على الاربعة بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحرى وبائر الصحابة واجابوا عنه بان هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا فقد صارت شريعة لنا اذ اقصها الله ورسوله من غير انكار والتعامل ما يحق بالاجماع العملى والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلائل كما في الاصول الثلاثة والعمل بالتحرى عمل بالسنة لانها وردت في جوازها عند الحاجة والعمل بالاثار عمل بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قوله بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة واحدة وبما اخرج الترمذى عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع امة محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة (قوله بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار) والحديث معاذ رضى الله عنه ولما اجمع جميع الصحابة والتابعين على التعبد بالقياس (قوله فاعلم ان حجية الكتاب موقوفة) السح هذا هو المشهور في الكتب الكلامية واما المحققون واصحاب اهل الحديث ان اثبات الصانع لا يلزم ان يكون بادلة عقلية مقرر في اصطلاح اهل الكلام وانما يحتاج الى هذه الادلة لرد

وحاصل الجواب ان الاجماع لا يتوقف في كل حادثة على دلالة السند على الحكم بعدما نطق النص بحجية الاجماع بل يتوقف على تحقق الاجماع على حكم شرعى بعد وجود سند النص كفيما كان دلالة السند على ذلك الحكم فان المستدل به لا يقتصر الى ملاحظة السند والالتفات الى خلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وثبوت الحكم مبنى على دلالة النص الوارد في امه بخلاف الاجماع لان كونه حجة ليس منبثا على دليله اى سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة صدق الاصول

شبهة الملاحدين واصحاب المذاهب الباطلة وعند الموءمن الموحد مركز في طبيعته ومحموظ في قلبه ان القرآن كلام الله تعالى وان محمدا رسول الله تعالى فكلما ادعى اليه دلالة احدهما فهو ثابت حق وكلما خالف كليهما فهو باطل واما كون القرآن كلام الله فان من تأمل في كمال بلاغة القرآن ونهاية فصاحته بحيث يعجز الاتقان بمثله مشتغلا على الانباء بما كانوا من اخبار القرون السالفة والامم الهالكة ومنطويا من الاخبار بالمغيبات وما لم يكن فوجد كما ورد على الذي اخبر اضطر على التصديق بانه من كلام الله تعالى مع ما تنكر بان النبي صلى الله عليه وسلم اتاه لا يتعلم عن الغير وانه امي لا يقرأ ولا يكتب ولا اشتغل بمداينة ولم يرغب منهم ولا جهل حاله احد منهم حتى يظن انه عليه اسلام تعلم عن علماء اليهود واخبار النصارى واما كون نبينا صلى الله عليه وسلم رسول الله حقان من شاهد احواله وادابه وعاداته وسجاياه وسياسته لاصناف الخلق وقوده اياهم الى طاعته مع ما يحكى من عجائب اجوبته في مضايق الاسولة وبدائع تدبيراته في مصالح الخلق ومحاسن اشاراته في تفصيل ظاهر الشرع لم يبق له ريب ولا شك في ان ذلك لم يكن مكتسبا بحيلة تقوم بها القوة البشرية بل لا يتصور ذلك الا باستعداد من تأيد سماوى وقوة الهية وقد جعل صاحب المواقى هذا الاستدلال مسلكتا نافية اثبات النبوة وقرره السيد السند في شرحه بمثل ما سلفنا عليك وحقه الامام حجة الاسلام في كتابه المنقذ عن الضلال تحقيقا لبلغا وفصل في الاحياء وقال المحقق ابو النصر في شرحه للعقائد ثم من يخالفنا فيه فانما يخالفنا بلسانه وحبط في عقله ولو تركنا ما علمنا ضرورة لمخالفتهم للزمهم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية

ولما ان المصنف ربه الاصول نشر هامر تبا فقال (اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحب المنقول عنه صلى الله عليه وسلم نقلات متواترا) واحترز بالمكتوب من الوهى الغير المتلو الداخل تحت المنزل كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه في كنفه اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات وهى ليست من القرآن المكتوب في المصاحف لانها نسخت تلاوته وبقي حكمه ولهذا يشترط المتابع فيها واحترز بالنقل المتواتر من القراءة التى ثبتت بالاحاد كقراءة ابي رضى الله عنه في قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات لان ما دون المتواتر لا يوجب الايقان ولهذا لم يشترط المتابع في فضائه لئلا يفضى الى الزيادة على النص بخبر الواحد وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه مشهورة فيجوز الزيادة بها على النص اذ المشهور وان كان احادا الاصل لكنه متواتر الفرع حتى قال الجصاص انه احد قسمى المتواتر وانما اقتصر المصنف عن القبول اللازمة لان القرآن يعرفه كل احد ولذا جعل تعريفه تعريفا لفظيا

قوله اما الكتاب فالقرآن اه (الكتاب مصدر يطلق على كل مكتوب وفي عرف الشرع غلب على كتاب الله تعالى كما غلب في عرف قدماء الحنفية على مبسوط محمد بن الحسن وفي عرف متأخريهم على مختصر ابي الحسين القدورى وفي عرف اهل العربية على كتاب سبويه فلما قال المصنفه فالقرآن تعين منه المراد وهو كتاب الله دون غيره من معانيه ويختص باسم

١ كما انك اذا عرفت الفقه والطب يمكنك معرفة الفقهاء والاطباء كلفا هبة ابي حنيفة ربه وطبابة جالينوس معرفة بالحقيقة لا بالتقليد على الغرير بل بالبحث عن احوالهما لمطابقة احوالهما على معنى الفقه والطب او كذلك اذا عرفت معنى النبوة والرسالة يمكنك معرفة الانبياء بعد معرفة احوالهم بما تواتر عنهم ولذلك كان الشرع اجلا الماء خذالتى بعض عليها بالنواجز في اصول الدين وفروعه وفيه كل الكفاية وتام الهداية كما قال سبحانه قل ان هدى الله هو الهدى وقال تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وقال تعالى اتبعوا اما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اوليا ونظير ذلك مثل ثلاثة يدعى حفظ القرآن الاول يعمل دليل دعواه ان يقرأ من اوله الى آخره والثاني يجعل دليله تقليب الحبر انسانا او بالعكس والثالث لم يقيم دليلا اصلا سوى الدعوة الى التقليد وليت شعري فليكن بايهم اشد تصديقا واكثر اطمانا منق الاصول

المصحف وهما معلومان عند كل احد فلا يحتاج الى تعريفه بالمهية المختصة به بل الى تعيين محتملاته والتنبية على المعنى المراد باحضاره في الذكر فقوله فالقرآن تعريفى لفظى والباقي رسى وصفا كاشفا وتحقيق المقام ان كلام الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل اى المجموع المعين نوعا من كلام الله تعالى والقرآن اشهر فيه من الكتاب والكلى المشترك بينهما وبين كل جزء منه يدل على المعنى وهو المناسب لغرض الاصوليين لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة فى المصاحف والنقل بالتواتر وبعضهم الانزال والاعجاز وبعضهم اقتصر على النقل فى المصاحف تواترا وقال مشايخنا هو القرآن المنزل على رسولنا المكتوب فى المصاحف المنقول تواترا بلا شبهة قصدا الى زيادة التوضيح ولان المقصود تعريفه لمن لم يدرك بزمن النبوة والكتابة والنقل بالنسبة اليهم من ابيين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين فى محله فلا اعتراض بانه دورى مما لا يلتفت اليه هذا (ثم القرآن مصدر كالغفران بمعنى المقروء كما فى قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ويستعمل بمعنى المقروء كما فى قوله تعالى قرآننا عربيا والغالب فى هذا المعنى اسم الكتاب وبمعنى المكتوب كما فى قوله عليه السلام لا تسافروا بالقرآن الى ارض العدو والغالب فيه اسم المصحف وبمعنى الكلام الانزلى وهو الصفة القديمة لله تعالى والمعنى الحقيقى للفظ القرآن والكلام مجازى فى الكتاب والمصحف بعلاقة الدلالة وهو التحقيق عند ائمتنا الحنفية (قوله المنزل على الرسول) من الانزال او التنزيل احترزه عما نزل على غير نبينا من الانبياء عليهم السلام واللام بدل من الاضافة او العهد وبقوله المنزل من الوحي الذى ليس بمتلولا لان المراد من المنزل ما نزل نظمه ومعناه والوحي الذى ليس بمتلولا ينزل الامعناه كالا حاديث القدسية ويخرج الثابت بالآحاد من القراءات والسنن ايضا لان المراد من المنزل المحقق منزليته لفظا لا مادعى او ثبت منزليته معنى فقط وكذا المنسوخ تلاوته لان منزليته لم يتواتر فلم يتحقق افادته العلامة الفنارى (قوله المكتوب فى المصاحف) هذا القيد ان كل من المصحف كما فى النسخ التى بايدينا فيخرج مانسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذان نيا فلرجموها بالبتة نكالا من الله وان كل من الشارح كما هو المقرر عند الشيخ الوالد سلمه الله فهو مما لا حاجة اليه للاحتران لاستغناء القبود المتأخرة عنه لدخول منسوخ التلاوة فى الشواذ لانه ليس فى ما نقل متواتر منسوخ التلاوة وايضا الاحتران بهذا القيد من الوحي الغير المتلوا والتمثيل عليه بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه والتعليل بقوله لانها مانسخت تلاوته لا يخلو عن حرازة (قوله من القراءة التى ثبت بالآحاد) او بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه من القراءات الشاذة كمتابعات فى قضاء رمضان وفى كفاية البين فلا حاجة الى التأكيد بقوله بلا شبهة لحصول المقصود بدونها (قوله لتلايفضى الى

١ وبضهم قالوا بالاشتراك اللفظى كما بين فى موضعه وعلى كلا التقديرين فالمراد عند الاصوليين ما هو معنى المصحف بقرينة توصيفهم بالنزول والنقل لان غرضهم استخراج الاحكام الشرعية ببيان انواع دلالة الكلمات على معانيها وقيل بضهم نقلا عن التفسير الكبير انه غير مهموز من القرن على وزن فعال بمعنى المقررون يطلق على كلام الله تعالى لان آياتها مقرونة بعضها ببعض صدق الاصول

٢ فرقوا بينهما بان النزول يستعمل فيها يكون النزول فيه دفعة واحدة والتنزيل على ما ينزل على سبيل التدرج فكلاهما جائز لان القرآن نزل من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا دفعة واحدة ومنه الى نبينا آية آية بحسب المصالح والمواجى صدق الاصول

٣ المراد من المصاحف المصاحف العمانية المتعارف عند القراء وعند الناس وهى معلوم لا يحتاج الى التعريف بها كتب فى القرآن حتى يلزم عليه الدور ويحتمل ان يراد باللام الجنس ولا يضر تعميمه لغير القرآن لخروجه بالقيد الاخير صدق الاصول

شبهة الملاحدين واصحاب المذاهب الباطلة وعند الموءن الموحدمركزون في طبيعته وعفوفه
في قلبه ان القرآن كلام الله تعالى وان محمدا رسول الله تعالى فكما ادى اليه دلالة احد هما فهو
ثابت حق وكما خالف كليهما فهو باطل واما كون القرآن كلام الله فان من تأمل في كمال بلاغة القرآن
ونهاية فصاحته بحيث يعجز الاتيان بمثله مشتملا على الانباء كما كانوا من اخبار القرون السالفة والامم
الهالكة ومنطويا من الاخبار بالمغيبات وما لم يكن فوجد كما ورد على الذي اخبر اضطر على
التصديق بانه من كلام الله تعالى مع ما تفكر بان النبي صلى الله عليه وسلم اتاه لا يتعلم عن الغير
وانه امي لا يقرأ ولا يكتب ولا اشتغل بمداينة ولم يرغب منهم ولا جهل حاله احد منهم حتى يظن
انه عليه اسلام تعلم عن علماء اليهود واخبار النصارى واما كون نبينا صلى الله عليه وسلم رسول الله
حقا فان من شاهد احواله وادابه وعاداته وسجاياه وسياسته لاصناف الخلق وقوده اياهم الى
طاعته مع ما يحكى من عجائب اجوبته في مضايق الاسئلة وبدائع تدبيراته في مصالح الخلق
ومحاسن اشاراته في تفصيل ظاهري الشرع لم يبق له ريب ولا شك في ان ذلك لم يكن مكتسبا بجيلة
تقوم بها القوة البشرية بل لا يتصور ذلك الا باستمداد من تأييد سماوى وقوة الهية وقد جعل
صاحب المواقف هذا الاستدلال مسلكتا ثانيا في اثبات النبوة وقرره السيد السند في شرحه به مثل
ما سلفنا عليك وحققه الامام حجة الاسلام في كتابه المنقذ عن الضلال تحقيقا بليغا وفصلا في الاحياء
وقال المحقق ابو النصر في شرحه للعقائد ثم من يخالفنا فيه فانما يخالفنا بلسانه وحبط في عقله ولو
تركنا ما علمنا ضرورة لمخالفتهم للزمهم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية

١ كما انك اذا عرفت الفقه
والطب يمكنك معرفة الفقهاء
والاطباء كفقا ابي حنيفة
وطبابة جالينوس معرفة
بالحقيقة لا بالتقليد على الغير بل
بالبحث عن احوالها لمطابقة
احوالها على معنى الفقه
والطبابة كذلك اذا عرفت
معنى النبوة والرسالة يمكنك
معرفة الانبياء بعد معرفة
احوالهم بما تواتر عنهم
ولذلك كان الشرع اجلا الماء
خذ التي بعض عليها بالنواجز
في اصول الدين وفروعه وفيه
كل الكفاية وتام الهداية
كما قال سبحانه قل ان هدى
الله هو الهدى وقال تعالى اولم
يفقه انا انزلنا عليك
الكتاب يتلى عليهم وقال تعالى
اتبعوا اما انزل اليكم من ربكم
ولا تتبعوا من دونه اوليا
ونظير ذلك مثل ثلاثة يدعى
حفظ القرآن الاول يجعل دليل
دعواه ان يقرأ من اوله الى آخره
والثاني يجعل دليله تقليب الحبر
انسانا او بالعكس والثالث
لم يقدم دليله الاصولى الدعوة
الى التقليد ليت شعري هل يملك
بأهم اشد تصديقا واكثر
اطمئنانا صدق الاصول

ولما الى المصنف رده الاصول نشر هامر تبا فقال (اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول
المكتوب في المصاحب المنقول عنه صلى الله عليه وسلم نقل المتواتر) واحترز بالمكتوب من
الوحي الغير المتلو الداخل تحت المنزل كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه في كفارة اليمين فصيام
ثلاثة ايام متتابعات وهى ليست من القرآن المكتوب في المصاحف لانها نسختت تلاوته وبقي حكمه
ولهذا يشترط المتتابع فيها واحترز بالنقل المتواتر من القراءة التى ثبت بالاحاد كقراءة ابي رضى
الله عنه في قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات لان ما دون المتواتر لا يوجب الايقان ولهذا لم
يشترط المتتابع في فضائه لتلايفضى الى الزيادة على النص بنحو الواحد وقراءة ابن مسعود
رضى الله عنه مشهورة فيجوز الزيادة بها على النص اذ المشهور وان كان احادا الاصل ولكنه متواتر
الفرع حتى قال الجصاص انه احد قسمى المتواتر وانما اقتصر المص رده عن القبول اللازمة لان
القرآن يعرفه كل احد ولذا جعل تعريفه تعريفا لفظيا

قوله اما الكتاب فالقرآن اه (الكتاب مصدر يطلق على كل مكتوب وفي عرف الشرع غلب
على كتاب الله تعالى كما غلب في عرف قدماء الحنفية على مبسوط محمد بن الحسن وفي عرف
متأخريهم على مختصر ابي الحسين القدورى وفي عرف اهل العربية على كتاب سبويه
فلما قال المص رده فالقرآن تعين منه المراد وهو كتاب الله دون غيره من معانيه ويختص باسم

المصحف وهما معلومان عند كل احد فلا يحتاج الى تعريفه بالمهية المختصة به بل الى تعيين محتملاته والتنبه على المعنى المراد باحضاره في الذكر ف قوله فالقرآن تعريف لفظي والباقي رسي وصفا كاشفا وتحقيق المقام ان كلام الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل اي المجموع المعين نوعا من كلام الله تعالى والقرآن اشهر فيه من الكتاب والكل المشترك بينهما وبين كل جزء منه يدل على المعنى وهو المناسب لغرض الاصوليين لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء فخصته بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر وبعضهم الانزال والاعجاز وبعضهم اقتصر على النقل في المصاحف تواترا وقال مشايخنا هو القرآن المنزل على رسولنا المكتوب في المصاحف المنقول تواترا بلا شبهة قصدا الى زيادة التوضيح ولان المقصود تعريفه لمن لم يدرك بزمن النبوة والكتابة والنقل بالنسبة اليهم من ابيين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين في محله فالاعتراض بانه دورى مما لا يلتفت اليه هذا (ثم القرآن مصدر كالفقران بمعنى المقرء كما في قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ويستعمل بمعنى المقرء كما في قوله تعالى قرآننا ربيما والغالب في هذا المعنى اسم الكتاب وبمعنى المكتوب كما في قوله عليه السلام لا تسافروا بالقرآن الى ارض العدو والغالب فيه اسم المصحف وبمعنى الكلام الانزلي وهو الصفة القديمة لله تعالى والمعنى الحقيقي للفظ القرآن والكلام مجاز في الكتاب والمصحف بعلاقة الدلالة وهو التحقيق عند ائمتنا الحنفية (قوله المنزل على الرسول) من الانزال او التنزيل احترز به عما نزل على غير نبينا من الانبياء عليهم السلام واللام بدل من الاضافة او العهد وبقوله المنزل من الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما نزل نظمه ومعناه والوحي الذي ليس بمتلوم ينزل الامعنا كالا حاديث القدسية ويخرج الثالث بالا حاد من القراءات والسنن ايضا لان المراد من المنزل المحقق منزليته لفظا لا مادعى او ثبت منزليته معنى فقط وكذا المنسوخ تلاوته لان منزليته لم يتواتر فلم يتحقق افادته العلامة الفنارى (قوله المكتوب في المصاحف) هذا القيد ان كل من المصحف كما في النسخ التي بايدينا فيخرج مانسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذان نبا فار جوها البتة نكالا من الله وان كان من الشارح كما هو المقرر عند الشيخ الوالد سلمه الله فهو ما لا حاجة اليه للاحتراز لاستغناء القيد المتأخرة عنه لدخول منسوخ التلاوة في الشواذ لانه ليس في ما نقل متواتر منسوخ التلاوة وايضا الاحتراز بهذا القيد من الوحي الغير المتلوه التمثيل عليه بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه والتعليل بقوله لانها مانسخت تلاوته لا يخلو عن حرازة (قوله من القراءة التي ثبت بالا حاد) او بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه من القراءات الشاذة كمتابعات في قضاء رمضان وفي كفارة البمين فلا حاجة الى التأكيد بقوله بلا شبهة لحصول المقصود بدونها (قوله لئلا يفضى الى

١ وبضهم قالوا بالاشتراك اللفظي كما بين في موضعه وعلى كلا التقديرين فالمراد عند الاصوليين ما هو بمعنى المصحف بقرينة توصيفهم بالنزول والنقل لان غرضهم استغراج الاحكام الشرعية ببيان انواع دلالة الكلمات على معانيها وقال بعضهم نقلا عن التفسير الكبير انه غير مهموز من القرن على وزن فعال بمعنى المقررون يطلق على كلام الله تعالى لان آياتها مقرونة بعضها ببعض صدق الاصول

٢ فرقوا بينهما بان النزول يستعمل فيها يكون النزول فيه دفعة واحدة والتنزيل على ما ينزل على سبيل التسريج فكلاهما جائز لان القرآن نزل من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا دفعة واحدة ومنه الى نبينا آية آية بحسب المصالح والمواجيب صدق الاصول

٣ المراد من المصاحف المصاحف العثمانية المتعارف عند القراء وعند الناس وهي معلوم لا يحتاج الى التعريف بها كتب في القرآن حتى يلزم عليه الدور ويحتل ان يراد باللام الجنس ولا يضرمعه تغير القرآن لخروجه بالقيد الاخير صدق الاصول

١ وقال بعض الشارحين وقيل
فوله بلا شبهة احتراز عن
التسمية لان فيها شبهة ولعلنا
لا يكفر جاحدها ولم يجز
الاستكفاء بها في الصلوة ولم
يحرم تلاوتها للجنب والماء
والنساء والاصح انها من
القرآن وانما لم يكفر جاحدها
لوجود الشبهة وانما لم يجز
الاستكفاء بها في الصلوة لعدم
كونها آية تامة عند البعض
وانما يجوز التلاوة للجنب
واختيه بقصد التبرك لا بقصد
التلاوة صدق الاصول

٢ المتواتر ما بلغت رواته في
الكثرة في كل عهد الى ان
يجعل العادة تواطئهم على
الكذب وخبر الواحد ما لم
يجمع شروط التواتر فيه كذا
في بعض شروح المنار ففي هذا
يكون الخبر المشهور قسما
من الخبر الواحد وهو ما حصل
له صفة التواتر بعد القرن
الاول وما المشهور عند الفقهاء
ان خبر الواحد ما نقله اليه من
غير تواتر في كل عصر صدق
الاصول

٣ والمراد بالنظم اللفظ الا
ان في اطلاق اللفظ على القرآن
مؤادب لان اللفظ في اللغة
الرمي والاقاط من الفم
والقرآن مرفوع لا يرمى وعفوا
لا يسقط فان قيل كما ان اللفظ
يطلق على الرمي فكذا للنظم
يطلق على الشعر وقد قال الله
تعالى وما هو بقول شاعر وما
علمناه الشعر وما ينبغي له
فهذا الحق بالاحتراز عنه احب
بان النظم حقيقة في اللؤلؤ
المنجموع في السلك وفيه اشارة
الى تشبيه الكلمات بالدروع مجاز
في الشعر واللفظ حقيقة في
الرمي مجاز في التكلم والتبادر
هي الحقيقة صدق الاصول

(الزيادة على النص) لان الزيادة على النص نسخ والنسخ لا يجوز الا فيما كان مساويا على
الاصل في القوة والضعف واما كونه زيادة عليه لان الفاء يدل على ان تمام جزاء من افطر بعذر
السفر والمرض العدة من ايام اخر سواء كان متتابعا او غير متتابع واذا قيد بالتتابع بقراءة
ابي رضى الله عنه كان زيادة على النص ونسخا لا طلاق للنص وذلك غير جائز بخبر الواحد
(قوله وقراءة ابن مسعود الخ) جواب عن مقدر وهو ان قراءة ابن مسعود رضى الله عنه
ليست بهتوا اثر بل من جملة خبر الواحد فكيف يجوز بها الزيادة على النص (قوله اذ المشهور
وان كان احاد الاصل الخ) ولذا اكد بقوله بلا شبهة لشبهة كونه متواترا ولكن لها كمال المتبادر
من التواتر ما كان متواترا في كل عصر اسقط المصهره روما للاختصار و زاد في الاصل قطعا
لشبهة الاحتمال

(وهو نظم ومعنى) اى القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا عند الجمهور لحصول الاعجاز فيها
وتعلقه بالفصاحة والبلاغة ولذا قال البيانون البلاغة صفة راجعة الى اللفظ باعتبار افادته
المعنى بالتركيب فعلم ان القرآن اسم للنظم والمعنى لالمعنى فقط وهو الصحيح من قول
امامنا ابي حنيفة ره لكنه يدعى جواز سقوط فرضية النظم رخصة في حق جواز الصلوة خاصة
في قول وان روى رجوعه الى قولها وعليه الاعتماد فوز ان المعنى مع النظم كوز ان التصديق
مع الاقرار في جواز سقوط الثاني دون الاول منهما ولا يلزم من جواز السقوط رخصة اختصاصه
بالعذر كالاقرار بدليل جواز المسح على الخنثى من غير عذر

(قوله اسم للنظم والمعنى جميعا) لا انه اسم للنظم فقط كما ينبغي عنه تعريفه بالانزال
والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ كما يتوهم من تجويز ابي حنيفة ره
القراءة بالفارسية ولالكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والافقة بل هو موضوع
للفظ والمعنى جميعا مع لان الاوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديرا بواسطة جريانها في
دوالها وانما كان اسما للنظم والمعنى جميعا لان غرض الاصوليين الاستدلال على الحكم الشرعى
وهو لا يكون الا بالنظم الدال على المعنى القديم لا باعتبار احد الثلاثة (فان قلت ان كلام الشارح
يدل على ان الكتاب اسم لجموع النظم والمعنى معا وهو منافي لتعريفهم الكتاب بكونه عربيا
مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر ولا ريب ان هذا ليس صفة للمجموع بل صفة لللفظ الدال
على المعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي راجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى قلنا اراد
الشارح بقوله اسم للنظم والمعنى اللفظ الدال على المعنى كما ذكره كثير من المتأخرين
بدليل تعريفهم بالنظم المنزل المكتوب ونحوه ما يقتضى كونه عبارة عن النظم الدال على
المعنى الا ان تعبير المص والشارح لدفع التوهم الناشى من كلام ابي حنيفة ره بجواز القراءة
بالفارسية في الصلوة ان القرآن اسم للمعنى خاصة ولتنصيب مدخلة المعنى باعتبار دلالة

اللفظ عليه فان قيل هل لم يكن المجموع معجزا ايضا قلنا نعم مجموع اللفظ والمعنى معجز ايضا بل
 المعنى نفسه ايضا معجز من جهة اخباره عن الغيب واعاطته علوم الاولين والآخرين وغيرهما
 مما يوجب الاعجاز لكن المشايخ اختلفوا في سبب اعجاز القرآن بلاغته وفصاحته وكانت الاحكام
 في نظر الاصوليين منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي فجعلوا القرآن اسماله واعتبروا في
 تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم هذا (قوله لكنه يدعى جواز سقوط فرضية النظم رخصة)
 فيه اشارة الى ان النظم معتبر في القراءة عنده ايضا الا انه رخص في اسقاط لزوم النظم في القراءة
 لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود في حالة المناجات ورخصة الاسقاط لا يختص
 بالعذر كما سيأتى عن الشرح وحاصله ان النظم وان كان معدوما عند قراءته بغير العربية لكنه
 اعتبر الشارع عدمه موجودا حكما لمصالح المقصود الاصلى من القراءة وهو المناجات بملاحظة
 المعاني الاصلية فلا يرد عليه ان ما قاله بخالف كتاب الله تعالى ظاهر احيث وصف القرآن بكونه
 عربيا ولا يرد ايضا ان المعنى ان كان قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق
 الحد وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة (قوله خاصة) انما قال
 خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والمريض حتى لو قرأ آية من القرآن
 بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم فان قيل المتأخرون على انه يجب سجدة التلاوة
 بالقراءة الفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في
 ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لانص عنهم في ذلك
 والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعنى المعنى كذا في التلويح ثم الخلال
 فيمن لا يتهم بشىء من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير مأولة ولا يحتمله
 المعاني وزاد بعضهم ولم يحتل نظم القرآن زيادة الاختلال بل قرأ مكن قوله معشبة ضنكاتنا
 او مكن جزاء سراء اما لو قرأ تفسير القرآن فلا يجوز بالاتفاق وعن الامام محمد بن الفضل ان
 الخلال فيما اذا جرى على لسانه من غير تعمد والالكان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل
 (قوله وعليه الاعتماد) اى على الرجوع رويه ابو عصمة نوح بن مريم المروزي وهو اختيار
 القاضي الامام ابي زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى ويؤيده ما صح عن ابي يوسف وزفر
 رحمهما الله انهما اختارا قولنا لا يخالف جميع اقوال ابي حنيفة ره قط ومذهبهما انه لا يجوز القراءة
 بغير العربية (قوله فوزان المعنى السج) الوزان مصدر قولك وزان الشىء اى ساواه
 في الوزن وقد يطلق على النظم باعتبار كون المصدر بمعنى اسم الفاعل وقد يطلق على
 مرتبة الشىء اذا كانت مساوية لمرتبة شىء آخر في امر من الامور وهذا المعنى الاخير هو المراد هنا
 ولما لم يعرف معرفة الاحكام الشرعية الا بمعرفة اقسام النظم والمعنى شرع في التقسيم فقال
 (واقسامها اربعة) اى اقسام النظم والمعنى بحسب الافضاء الى احكام الشرع اربعة والا
 فاقسامه لا تحصى من القصص والامثال والمواعظ وغيرها (الاول) منها في وجوه النظم

١ وفي حاشية المرجاني قال في
 الكشف والمدارك اجاز ابو
 حنيفة ره القراءة بالفارسية
 على شروط وهى ان يؤدى
 القارى المعاني على كما لها
 من غير ان يعزم منها شيئا
 قالوا وهذه الشريطة تشهد
 انها اجازة كلا اجازة لان
 كلام العرب بخصوصا في القرآن
 الذى معجز بفصاحته وغرابة
 نظمه واساليه من لطايف
 المعاني ما لا يستقل بادائه
 لسان من فارسية وغيره وروى
 على بن الجعد عن ابي يوسف
 عن ابي حنيفة ره مثل قول
 صاحبه في انكار القراء
 بالفارسية انتهى صدق الاصول

(لغة وصيغة) أى مادة وهبئة (وهو) أى القسم الاول منقسم الى اربعة اقسام (الخاص والعام والمشارك والمأول) لان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص ولاكثر فان شمل الكل فعام والاف مشترك ان لم يترجح واحد بالرأى وان ترجح فمأول (و) القسم (الثانى فى وجوه البيان بذلك النظم وهو اربعة ايضا ويقابلها اربعة اخرى والقسم الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وهو اربعة ايضا) القسم (الرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد وهو اربعة ايضا) فيحصل بضم الاربعة الى الاربعة المنقسمة كل منها الى اربعة عشرون (وينقسم هذه الى اربعة اخرى باعتبار معرفة معانيها ومعرفة مواضعها وترتيبها واحكامها) أى باعتبار انه فى اللغة ما معناه وفى أى مواضع يستعمل لغة وفى الشرع ما يراد به وعند التعارض ايها اولى وما الحكم الثابت المطلوب بها فترتقى الاقسام الى ثمانين بضرب الاربعة الى عشرين

(قوله الاب معرفة اقسام النظم والمعنى) فيه رد على من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن عند الامام وتنبيه على ان منشأ التقسيم هو النظم والمعنى أى اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذ ابا المحاصل وميلا الى الضبط لا كما اختاره بعضهم من ان الثلاثة الاول اقسام النظم والرابع اقسام المعنى كما فى التلويح (قوله بحسب الافضاء الى احكام الشرع) أى بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام الشرعية فان الاصول لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التى لها مدخل فى افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء فى احوال اربعة اقسام سواء وجد ذلك الاقسام فى القصص او غيرها واستنادتها الاحكام غير تعلّقها بالكل ولعل هذا هو مراد الشافندفع الشكوك التى عرضت للنظرين (قوله والا اقسامها لا تخصى من القصص) فان القرآن بحر عيق لا ينقض عجائبه ولا ينتهى غرائب فيه تبيان لكل شىء وليس مراده ان التقييد للاحتراز عن القصص وامثالها فتدبر ثم المراد من الاحكام ههنا النقيبة التى هى وصف الفعل كالوجوب والحرمة والنفاذ وال لزوم وغيرها ومن الاقسام التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم اقسام لان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسيم مع اقسام تقسيم آخر فذكر الاقسام من قبيل ذكر المسبب واردة السبب فان التقسيم سبب لحصول الاقسام (قوله فى وجوه النظم) وجه الشىء طريقة والمراد من الوجوه الاقسام والمقصود تقسيم اللفظ باعتبار معناه المفهوم من مادة تركيبه ومن هبئته لا باعتبار المتكلم والسامع (قوله أى مادة وهبئة) اشار الى ان المراد باللغة المادة فقط وان كانت الصيغة منها لان الصيغة هى الهبئة العارضة لللفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هى اللفظ الموضوع فالمراد به ههنا مادة اللفظ وجوه حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها وقدم هذا التقسيم لان السابق فى الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع عليه

وبعض الشارحين زاد لفظ
الوضع الواحد وادخل فيه
الخاص والعام ولفظ الوضع
المتعدد قد ادخل فيه المشترك
والمأول فعلى هذا كان لفظ
الشمول لاخراج بعض الخاص
كاسماء الاجناس فانه وان كان
موضوعا على مفهوم واحد
يصدق على كثير من الافراد
على سبيل البدلية صدق اصول

مثل التأمل بالصيغة والتأمل
في سياق الكلام كلفظ القرء في
قوله تعالى ثلثة قرؤلانه موضوع
للحيض والطهر بوضعين مختلفين
الا ان الخنثى رجع بالتأمل في
لفظ القرء معنى الحيض
والشافعي رجع معنى الطهر
والائمة الحنفية وجدوا انه
قد وضع في اللغة بمعنى الاجتماع
ولهذا سميت القراءة قراءة
لاجتماع الحروف والكلمات
فصلوها على معنى يناسب
الاجتماع وهو الحيض
المجتمع في الرحم دون الاظهار
صكذا في حواشى التلويح
صدق اصول

(قوله اى القسم الاول) اى التقسيم الاول فهذه الاربعة اقسام حاصلة من هذا التقسيم (قوله
لمعنى واحد) حقيقى او اعتبارى على الانفراد (قوله اولا كثر فان شمل الكل فعام) جعله
العام موضوعا لكثر من معنى واحد هو ما مشى عليه المصرعه في شرحه وسيأتى ماله وعليه انشاء
الله قوله (والافمشترك) اى ان وضع لكثير ولم يشمل الكل في اطلاق واحد للمعاني الموضوعه
لهابل اريد المعاني على سبيل البدلية وبذلك خرج العام ولم يحتج ان يقيد العام بان يكون
موضوعا بوضع واحد والمشارك باوضاع متعددة (قوله ان لم يترجح واحد بالرأى) يعنى
ان المعتبر في المشترك عدم الترجيح باحدى معانيه واما اذا ترجح واحد منها بالرأى صار
مأولا ولم يبق مشتركا ولذلك قال بعضهم انه ليس من اقسام النظم صيغة ولغة بل باعتبار رأى
المجتهد وجعل القسم الرابع الجمع المنكر وقيد في تعريف العام بكونه مستقرا لاجمع ما يصح له
لاخراج الجمع المنكر لكن الاصح ما قاله المصرعه لان صيغة المشترك تدل بالوضع قبل التأويل
على احد مفهوماتها وبعده لم يتغير تلك الدلالة فكان من اقسام اللفظ صيغة ولغة (قوله وان
ترجح) اى ان ترجح يغالب رأى المجتهد فهو مأول سواء حصل هذا الرأى بخبر الواحد
او بالقياس او نحوه مما يترجح به (قوله في وجوه البيان بذلك النظم) المذكور في التقسيم الاول
من الخاص والعام والمشارك والمأول وسيأتى بيان حصول البيان بالمشارك فانتظره بحسب ظهور
المعنى للسامع وتفاوت درجاته والمراد من البيان ههنا اظهار المتكلم المعنى للسامع (قوله وهو
اربعة) الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان اللفظ الذى يظهر منه المراد للسامع ان لم يكن
مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فلن احتيل التأويل والتخصيص فهو النص
والا فان قبل التسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم والمراد من الظاهر معناه الاصطلاحى
والظهور اللغوى مقسم للاربعة (قوله ويقابلها اربعة اخرى) اى يقابل الاربعة الاولى
الاربعة الاخرى اورد عليه بانه ان كانت داخله في تقسيم البيان وجب ان يقال وهو ثمانية والاوجب
ان يقال واقسام النظم خمسة فقبل انها داخله الا انه كان المقصود من ذكرها تنهيه بيان الاربعة
الاول ذكرها على سبيل التبع ولم يقل ثمانية وقبل انها غير داخله ولم يقل واقسامه خمسة لان تقسيم
النظم باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل لا يحصل معرفتها وانما يحصل به اذا خرج عن
ميز الخفاء والاشكال والاجمال واذا خرج عنه لم يبق مقابلا بل داخل في الاربعة الاول واختار صاحب
التحقيق الاول لان بيان المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع وقد لا يكون فكل هذا تقسيما
لنظم باعتبار ظهوره وخفائه عليه مما يتعلق بالاعتبار الاول اربعة وبالاختبار الثانى اربعة
اخرى (قال الشيخ الوالد سلمه الله اقول اخر اجهام اقسام البيان مكبرة لان المراد بالبيان
اظهار المعنى للسامع سواء كان بحسب الظهور والخفاء وجعلها تابعا واستطراديا لا يناسب
لغرض الاصوليين ايضا لانها احكاما خاصة بهابل الاولى جعلها من اقسامها بان يكون قوله ويقابلها
حالا من الانقسام المستفاد عن قوله وهى اربعة فيكون حاصله ان اقسام البيان اربعة حال كون

فالصريح والكناية عند
الاصوليين يجريان في الحقيقة
والمجاز وقال زهاب البيان ان
الكناية مقابل المجاز
فالصريح عند اصوليين هو
التعبير عن الشيء بلفظ لا يكون
صريحا وعند اهل البيان عبارة
عن استعمال اللفظ في الموضوع
له والانتقال الى لازمه من غير
قرينة اعتمادا على ظهور المراد
مدق الاصول

مقابلها اربعة ايضا فيكون مجموعها ثمانية وميزها عن الاربعة الاولى للاشعار على كونها اقساما
لنوعى البيان بالظهور والخفاء انتهى نعم في عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتي في موضعه
انشاء الله وبيان هذه الاربعة ان المعنى ان خفى لغبر الصيغة فهو الخفى ولنفسها فان امكن
احراكه بالتأمل فالمشكل والا فان كان البيان مرجوا فالجميل والا فالمتشابه (قوله في وجوه
استعمال ذلك النظم) اى في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه استعمال في معناه
الموضوع له او غيره او استعمال مع انكشاف معناه واستتاره (قوله اربعة ايضا) لان اللفظ ان
استعمل فيما وضع له فهو الحقيقة والابل استعمال في غيره لعلاقة فهو المجاز وكل منهما ان ظهر مراده
فهو الصريح وان استتر فالكناية (قوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد) والمعاني اى في
كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهذه امن اقسام النظم باعتبار المعنى لا من اقسام المعنى كما ذهب اليه
بعضهم (قوله اربعة ايضا) لان النظم لا يخلو من ان يثبت الحكم بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان
او بغيره والاول ان كان النظم مسوقا له بان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لا
فهو العبارة وان لم يكن مسوقا بان لا يفهم من نفس الكلام باول السماع من غير تأمل فهو الاشارة
والثاني ان كل مفهوم ما لغة لا اجتهدا فهو الدلالة وان كان مفهوم ما شرعا بان يثبت شرطا لصحة
المنصوص عليه فهو الاقتضاء (قوله وينقسم هذه) اى العشرون الى اربعة اخرى فبلغن
الثمانين وليست ثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هي
باعتبار العقل اذ جميع القرآن ينقسم الى اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول وباعتبار على
الثاني وهلم جرا فالمراد بالاقسام هنا التقسيمات كما سبق لان تقسيم الشيء حقيقة لا يجمع مع
ذلك الشيء وهذه الاقسام يجمع بعضها مع بعض اذ قد يكون نص واحد غاصلا ونصا وحقيقة
ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص فلا يصح اقسامها وتوضيحه على ما في الكشف ان
التقسيم اما تقسيم الكلى الى الجزئيات باعتبار الذات كتقسيم الحيوان الى الانسان والى غيره
او بالاوصاف كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب ولا بد فيها من صدقه عليها وفي الثاني من اعتبار الحيثية
ليتميز الاقسام واما تقسيم الكل الى الاجزاء ولا بد من عدم صدقه عليها وما نحن فيه ليس منها
اذ لا يصح صدق هذه الامور على النظم وكونها اجزاء فلذلك لم يعتبر هذا اكثر المصنفين

(وهو) اى الخاص (ما وضع لمعنى) عينا كان او عرضا (معلوم على الانفراد) اراد بالانفراد
اختصاص اللفظ بذلك المعنى قيد بالمعلوم لاخراج المشترك فانه وضع باراء معنى من المعاني
المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد من كونه معلوما من حيث الذات وان دخل فيه الابهام
من حيث الصفات ولهذا جعلت الرقبة المطلقة في قوله تعالى فتحرير رقبة من قبيل الخاص
لكونها في لسان الشرع لذات مرقوق مملوك ضد الاحرار بلا ابهام فيه وابهامها في الصفات من
كونها مؤمنة او كافرة او صغيرة او كبيرة الى غير ذلك لا يضرنا بخلاف الابهام في المشترك فانه

باعتبار

باعتبار الحقيقة والذات لا باعتبار العوارض والصفات وقيد بالانفراد لاخراج العام (قوله جنسا او نوعا وعينا) تميز عن الذات المذكورة وهى لفظ ما عبارة عن اللفظ الموضوع بمعنى معلوم على الانفراد ويجوز ان يكون حاله عند من جوز جهود الحال نحو هذا مالك ذهباً وتحتون من الجبال بيوتا مثال خصوص الجنس كالنسان فانه خاص وان كان تحت اصناف وافراد لاجل ان معناه واحد وهو حيوان ناطق ومثال خصوص النوع كرجل ومعناه واحد ايضا وهو انسان ذكر جاوز حد الصغر ومثال خصوص العين كزبد وجعل الانسان جنسا والرجل نوعا اصطلاح الفقهاء واهل الاصول دون ارباب الميزان والمعقول وانت خبير ان تطابق الاصطلاحين غير لازم مع ان لكل وجهة موجهة فاطلب في المطولات

(قوله ما) اى لفظ هو جنس شامل للمبهلات والمستعملات وما يكون دلالة بالبطع او العقل وانما قلنا جنس لان مهية الخاص مهية اعتبارية اصطلاحية لا حقيقية فما كان داخلها يكون ذاتيا وما كان خارجا عنها يكون عرضيا كما في قمر الاقمار (قوله وضع لمعنى) خرج به المبهلات والمالم يكن دلالة بالوضع كالحرفات وما يكون دلالة بالبطع او العقل قال في نسبات الاسمار نقلنا عن العرفي الناسم فيه تجريد الوضع عن بعض معناه اذ الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فالمعنى مستفاد من قوله وضع فاذا لم يعتبر التجريد يكون ذكر المعنى مستدركا ويقال ذكر ليجرى عليه لفظ معلوم اذ هو صفة لا بد لها من موصوف تجري عليه انتهى قبل لا بد من قيد بوضع واحد لئلا يخرج الاعلام المشتركة لا يقال التعريف غير جامع لخروج خاص العين فانه ليس موضوعا لمعنى لان المراد بالمعنى المفهوم عينا كمن او عرضا كما صرحه الش (قوله معلوم) صفة معنى يعنى ان ذلك المعنى معلوم في كونه مرادا عن ذلك اللفظ لا ابهام فيه لكون معناه واحد الا ان هذا المعنى معين لا يصدق على الكثير كالمعرفة ولذلك خرج المشترك بذلك القيد (قوله على الانفراد) صفة المعنى ايضا اى حال كون ذلك المعنى منفردا عن الافراد اى لا يراد به الافراد ولا يشارك بين الافراد الكثيرة ولا يصدق على افراد كثيرة باطلاق واحد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد فيدخل في التعريف المطلق بناء على مختار المص من انه من قبيل الخاص وكذا المتن يدخل في الخاص لانه يشمل فردين فيه قطع النظر عن الافراد وكذا يدخل اسماء العدد كثلثة فانه موضوع بعد معلوم منفردا من الافراد اى غير صادق على غير هذا العدد والوحدات التى دخل فيها اجزاء هذا العدد لا افراد له ولذلك لا يصدق على واحد منها (قوله لاخراج العام) كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد (قوله او عينا) اى شخصا معينا اذ المراد بالمعنى مدلول اللفظ فيشمله (قوله تميز عن الذات) قال الشيخ الوالد سلمه الله تميز عن نسبة الوضع الى الضمير الرابع الى ما يعنى ان لفظ ما وان كان عبارة عن مطلق اللفظ واسند اليه الموضوعية لكنه لها كنه معبرا بلفظ

ولا يصدق على الجمع المعروف والمتكر فانها من الفاظ العموم عند المصنف له لانه لم يشترط في العام الاستفراق واما عند صاحب التنقيح فلا يدخل الجمع المنكسر لا في العام ولا في الخاص ويكون واسطة بينهما واما الجمع المعروف ان اريد باللام الاستفراق يدخل في العام وان اريد الجنس في الخاص صدق الاصول

الخاص يفهم فيه ان فيه خصوصية مالمكنه لا يعلم انها اى خصوصية هى فرفع عن تلك الابهام بكونه جنسا يعنى ان خصوصية ذلك اللفظ اما خصوصية جنس او نوع او شخص انتهى (قوله حالا) عن فاعل وضع فيكون بيان هيئة اللفظ حين وضعه للمعنى لان الخصوص والعوم من اقسام اللفظ ووصافه دون المعانى (قوله اصطلاح اهل الفقهاء واهل الاصول) لانهم لما كن غرضهم معرفة الاحكام دون الحقايق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين فى احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا فظهر انه امة لم ينهقد البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين فى الحكم نوعا خاصا كالرجل واللفظ الذى له معنى واحد حقيقة عيننا خاصا كزيد وغرض الفلاسفة معرفة الحقايق فالرجل يأتى فى حقيقى يمنع تصويره عن وقوع الشركة والانسان نوع كلى مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة

والنوع عندهم كلى مقول على كثيرين متفقين بالاغراض والاحوال كرجل مثلا لان تحتها افراد كلها متفقة بالاغراض وان تفاوتت غير فاحشة لان الغرض من خلقه الرجل كونه نبيا واملا وشاهدا فى الحدود والقصاص مقبيا للجمعة والاعباد ونحوه وكذا المرأة نوع واحد تحتها افراد كلها متفقة بالاغراض والاحكام مثل كونها مستفرجة آتية بالولد مدبرة لحوايج البيت وغير ذلك وممتازة من الرجال فى احكام الحيض والنفاس وفى بعض احكام الصلوة والصيام صدق الاصول

(وحكمه) اى حكم الخاص (تناول المخصوص قطعا) اى تناول مدلوله على وجه ينقطع ارادة غير مدلوله عنه فى اصل الوضع وان احتمل ان يستعار لغير المخصوص عقلا بغير دليل ومجرد الاحتمال لا يقدح القطع واليقين فلا يعبا به وهذا كالمفسر فانه يوجب العلم قطعا وان احتمل النسخ على ماسيجى ء ولهذا يلام من فر عن ظل حايط غير مائل لاحتمال سقوطه ولا يلام اذا كان مائلا (ولا يحتمل البيان) باوجه الخمسة من بيان التقرير وبيان التفسير وبيان التغيير وبيان الضرورة وبيان التبديل كما سيجى ء فى باب انشاء الله بل بيان التفسير اى الخاص كما يتناول المخصوص لاية تناول البيان لكونه بينا ولو بين لافضى الى تحصيل الحاصل واثبات الثابت واذا كان حكم الخاص كذلك فلا يجوز الحاق تعديل الاركن بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض لان الركوع اسم لمعنى مخصوص وهو الميلان والانحناء عن الاستواء والسجود لوضع الجبهة والتعديل الطمانينة فشتان ما بينهما وطريق الالحاق لا يكون الا بالبيان وقد عرفت امتناعه بما تلونا عليك او بالزيادة على النص وهو نسخ فلا يجوز نسخ الخاص من الكتاب بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا عرابى قم فصل فانك لم تصل ولما انسدت باب الحاق التعديل بالركوع والسجود بالفريضة كما قال بها ابو يوسف والشافعى رحمهما الله ادخلنا من باب الالحاق بالوجوب ثقلنا انه واجب عملا بالدليلين بقدر الامكن ومن متفرعات حكم الخاص بطلان شرط الولاء والترتيب والتسمية

(قوله وحكمه تناول المخصوص) حكم الشىء الاثر الثابت به والمراد بالمخصوص مدلوله ومعناه انه من حيث هو موقع قطع النظر عن الامور الخارجية يفيد مدلوله قطعا فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية (قوله مدلوله) اى المدلول الذى وضع له اللفظ الخاص وضعه شخصا او نوعا (قوله على وجه يقطع آه) اى ذلك اللفظ الخاص الاحتمال الناشى عن الدليل اذ مجرد الاحتمال غير قاض فاذا قلت رايت اسدا فلا اسد خاص فى الهيكل المخصوص قاطع لاحتمال الجاز كالشجاع اذ لا دليل عليه كبرى اى يتكلم مع انه يصالح لان يراد به الشجاع اذ صلاحيته باقية

حتى لو انقطع صلاحيته بان يقال رأيت اسدا يفترس يصير مفسرا ولم يقل يوجب الحكم لان
الموجب هو نفس الكلام والخاص انما هو جزؤه الا انه اراد ان له دخلا في ايجاب الحكم قطعا عند
مشايخ العراق والقاضي ابي زيد وعند مشايخ ثمرقند واصحاب الشافعي رحمهم الله يوجب
العمل بظاهره لا القطع لاحتمال المجاز ومعه لا يتصور القطع والاحتمال اذ لم ينشأ عن دليل
لا يقدح القطع ولذا فسر الش بقوله على وجه التحال وأشار الى ان المراد بالقطع مطلق الاحتمال
الناشئ عن الدليل لا المعنى الخاص الذي يعبر به عن نفى الاحتمال اصلا والاول اعم من الثاني
لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم
(قوله وان احتمل النسخ) يعني ان احتمال المجاز في الخاص كاحتمال النسخ في المفسر كما ان
احتمال النسخ في المفسر من غير دليل لا ينافي القطعية كذلك احتمال المجاز من غير قرينة
لا ينافي قطعية الخاص (قوله بالاوجه الخمسة) هذا على ما هو الظاهر المتبادر من لفظ البيان
اذ المطلق ينصرف الى الفرد الكامل ولما كان المنفى من الخاص مصروفا الى بيان التفسير وكانت
الوجه الباقية منه غير منافية لقطعية الخاص ابطل هذا الحكم واضرب بقوله بل بيان التفسير قال
في الاتقان بل حرف اضرب اذا تلاها جملة ثم تارة تكون معنى الاضرب الابطال لما قبلها نحو
وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون هذا ماسخ في خاطري (قوله لكونه بينا)
لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقته اولا لزالة الخفاء وهي لازمة واثبات الثابت او نفى
المنفى محال فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو
خاص قطعي في الدلالة ولا يكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض لا في نفسه كذا في المرأة
اعترض عليه بان الخاص قد يكون مبهما في نفسه فيحتاج الى بيان التفسير كقوله تعالى فاطهروا
يقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان في الخارج والدليل كونه بينا
في نفسه (قوله فلا يجوز الخ) الظاهر من بيان وجه عدم جواز الخلق ان هذا تفريع
على قوله لا يحتمل البيان فقط لكن قوله واذا كان حكم الخاص كذلك يدل على ان هذا من
متفرعات الحكمين فبين كلاميه نوع تناقض تدبر (قوله تعديل الاركان) الثابت بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام لا عرابي صلى في المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل بيانا بامر
الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا كما قال الشافعي ره وابو يوسف ره
(قوله وطريق الخلق الخ) يعني ان الركوع والسجود لما كانا لفظا صائتا ولان معنييهما
قطعا ولا يحتاجان الى البيان والتفسير اصلا حتى يقال الحديث الحق بيانا لمعنى الركوع والسجود
لان بيان التفسير انما يحتاج اليه اذا كان مجعلا او خفيا او مشكلا والكل منتق في ذلك فلا يحق
الطمانينة التي هي معايرة لمعنى الركوع والسجود (قوله عملا بالدليلين) فمأثرت بالكتاب
وهو الركوع والسجود ففرض ومأثرت بالسنة وهو تعديل الاركان فواجب واجيب عن نفيه
عليه السلام صلوة الاعرابي بقوله فانك لم تصل على انه محمول على الصلوة الخالية عن الاثم

واما بيان التقرير والتغيير
فيحمله الخاص لانه لا ينافي
القطعية فان بيان التقرير يزول
الاحتمال الناشئ بلا دليل
فيكون حكما وبيان التغيير
وهو الشرط والاستثناء
يحمله كل كلام قطعي كان
او ظنيا اذا كان موصولا وبيان
التعديل وهو النسخ يحمله
الخاص ايضا اذا كان بشأبه
في القطعية واما بيان الضرورة
فهو بيان بآل يوضع له اما
بالسكوت او بدلالة الحال
فلا ينافي قطعية الخاص
صدق الاصول

الخاص يفهم فيه ان فيه خصوصية مالم يكنه لا يعلم انها اى خصوصية هى فرفع عن تلك الابهام يكونه جنسا يعنى ان خصوصية ذلك اللفظ اما خصوصية جنس او نوع او شخص انتهى (قوله حالا) عن فاعل وضع فيكون بيان هيئة اللفظ حين وضعه للمعنى لان الخصوص والعوم من اقسام اللفظ واوصافه دون المعانى (قوله اصطلاح اهل الفقهاء واهل الاصول) لانهم لما كن غرضهم معرفة الاحكام دون الحقايق جعلوا اللفظ المشتبه على كثيرين متفاوتين فى احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتبه على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا فظهر انه امة لم ينهقد البيع واللفظ المشتبه على كثيرين متفقين فى الحكم نوعا خاصا كالرجل واللفظ الذى له معنى واحد حقيقة عينا خاصا كزيد وغرض الفلاسفة معرفة الحقايق فالرجل بائى فى حقيقى يمنع تصويره عن وقوع الشركة والانسان نوع كلى مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة

والنوع عندهم كلى مقول على كثيرين متفقين بالاغراض والاحوال كرجل مثلان تحت افراد كلها متفقة الاغراض وان تفاوتت غير فاحشة لان الغرض من خلقه الرجل ككونه نبيا واملا وشاهدا فى الحدود والقصاص مقيما للجمعة والاعباد ونحوه وكذا المرأة نوع واحد تحتها افراد كلها متفقة الاغراض والاحكام مثل كونها مستفرجة آتية بالولد مدبرة لطوايح البيت وغير ذلك ومما تارة من الرجال فى احكام الحيض والنفس وفى بعض احكام الصلاة والصيام صدق الاصول

(وحكمه) اى حكم الخاص (تناول المخصوص قطعا) اى تناول مدلوله على وجه ينقطع ارادة غير مدلوله عنه فى اصل الوضع وان احتمل ان يستعار لغبر المخصوص عقلا بغير دليل ومجرد الاحتمال لا يقدح القطع واليقين فلا يعبأ به وهذا كالمفسر فانه يوجب العلم قطعا وان احتمل النسخ على ماسيجى ء ولهذا ايلام من فر عن ظل حايط غير مائل لاحتمال سقوطه ولا يلام اذا كان مائلا (ولا يجهل البيلن) باوجه الخمسة من بيان التقرير وبيان التفسير وبيان التغيير وبيان الضرورة وبيان التبديل كما سيجى ء فى باب انشاء الله بل بيان التفسير اى الخاص كما يتناول المخصوص لاية تناول البيان لكونه بينا ولو بين لافضى الى تحصيل الحاصل واثبات الثابت واذا كان حكم الخاص كذلك فلا يجوز الحاق تعديل الاركن بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض لان الركوع اسم لمعنى مخصوص وهو الميلان والانحناء عن الاستواء والسجود لوضع الجبهة والتعديل الطمانينة فشتان ما بينهما وطريق الالحاق لا يكون الا بالبيلن وقد عرفت امتناعه بهما تلونا عليك اوبالزيادة على النص وهو نسخ فلا يجوز نسخ الخاص من الكتاب بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا عرابى قم فصل فانك لم تصل ولما انسد باب الحاق التعديل بالركوع والسجود بالقرينة كما قال بها ابو يوسف والشافعى رحمهما الله ادخلنا من باب الالحاق بالوجوب فقلنا انه واجب عملا بالدليلين بقدر الامكن ومن متفرعات حكم الخاص بطلان شرط الولا والترتيب والتسمية

(قوله وحكمه تناول المخصوص) حكم الشىء الاثر الثابت به والمراد بالمخصوص مدلوله ومعناه انه من حيث هو موع قطع النظر عن الامور الخارجية فيبذل مدلوله قطعا فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية (قوله مدلوله) اى المدلول الذى وضع له اللفظ الخاص وضعا شخويا ونوعيا (قوله على وجه ينقطع آه) اى ذلك اللفظ الخاص الاحتمال الناشى عن الدليل اذ مجرد الاحتمال غير قاطع فاذا قلت رأيت اسدا فلا اسد خاص فى الهيكل المخصوص قاطع لاحتمال الجاز كالشجاع اذ لا دليل عليه كبرى اوى يتكلم مع انه يصاح لان يراد به الشجاع اذ صلاحته باقية

حتى لو انقطع صلاحيته بان يقال رأيت اسدا يفترس يصير مفسرا ولم يقل يوجب الحكم لان
الموجب هو نفس الكلام والخاص انما هو جرمه والا انه اراد ان له دخلا في ايجاب الحكم قطعا عند
مشايخ العراق والقاضي ابي زيد وعند مشايخ ثمرقند واصحاب الشافعي رحمهم الله يوجب
العمل بظاهره لا القطع لاحتمال المجاز ومعه لا يتصور القطع والاحتمال اذ الم ينشأ عن دليل
لا يقدح القطع ولذا فسر الش بقوله على وجه الح و اشار الى ان المراد بالقطع مطلق الاحتمال
الناشئ عن الدليل لا المعنى الخاص الذي يعبر به عن نفى الاحتمال اصلا والاول اعم من الثاني
لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم
(قوله وان احتمل النسخ) يعني ان احتمال المجاز في الخاص كاحتمال النسخ في المفسر كما ان
احتمال النسخ في المفسر من غير دليل لا ينافي القطعية كذلك احتمال المجاز من غير قرينة
لا ينافي قطعية الخاص (قوله بالوجه الخمسة) هذا على ما هو الظاهر المتبادر من لفظ البيان
اذ المطلق ينصرف الى الفرد الكامل ولما كل المنفى من الخاص مصر وفا الى بيان التفسير وكانت
الوجه الباقية منه غير منافية لقطعية الخاص ابطل هذا الحكم واضرب بقوله بل بيان التفسير قال
في الاتقان بل حرف اضرب اذا تلاها جملة ثم تارة تكون معنى الاضرب الابطال لما قبلها نحو
وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون هذا ماسخ في خاطري (قوله لكونه بينا)
لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهي لازمته واثبات الثابت او نفى
المنفى محال فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو
خاص قطعي في الدلالة ولا يكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض لا في نفسه كذا في المرأة
اعترض عليه بان الخاص قد يكون مبهما في نفسه فيحتاج الى بيان التفسير كقوله تعالى فاطهر والا
يقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان في الخارج والدليل كونه بينا
في نفسه (قوله فلا يجوز الخ) الظاهر من بيان وجه عدم جواز الخلق ان هذا تفريع
على قوله لا يحتمل البيان فقط لكن قوله واذا كان حكم الخاص كذلك يدل على ان هذا من
متفرعات الحكمين فبين كلامه نوع تنافى فتدبر (قوله تعديل الاركان) الثابت بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام لا عرابي صلى في المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل بيانا بامر
الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا كما قال الشافعي ره وابو يوسف ره
(قوله وطريق الخلق) يعني ان الركوع والسجود لها كانا لفظا صابتا ولا معنى بينهما
قطعا ولا يحتاجان الى البيان والتفسير اصلا حتى يقال الحديث الحق بيانا لمعنى الركوع والسجود
لان بيان التفسير انما يحتاج اليه اذا كان مجعلا او خفيا او مشكلا والكل منتفى في ذلك فلا يحق
الطمانينة التي هي معايرة لمعنى الركوع والسجود (قوله عملا بالدليلين) فثبت بالكتاب
وهو الركوع والسجود فرض واثبت بالسنة وهو تعديل الاركان فواجب واجيب عن نفبه
عليه السلام صلوة الاعرابي بقوله فانك لم تصل على انه محمول على الصلوة الخالية عن الاثم

واما بيان التقرير والتفسير
فيحتمل الخاص لانه لا ينافي
القطعية فان بيان التقرير يزيل
الاحتمال الناشئ بلا دليل
فيكون حكما وبيان التفسير
وهو الشرط والاستثناء
يحتله كل كلام قطعي كان
او ظنيا اذا كان موصولا وبيان
التعديل وهو النسخ يحتله
الخاص ايضا اذا كان بمثابة
في القطعية واما بيان الضرورة
فهو بيان بالموضع له اما
بالسكوت او بدلالة الحال
فلا ينافي قطعية الخاص
صدق اصول

والكرهية وامره عليه السلام باعادتها ليقعها على غير كراهة للفساد والقرينة على ذلك المراد
 الريادة في آخر الحديث اخرجه ابو داود والترمذي والنسائي رحمهم الله فاذا فعلت ذلك فقد
 تمت صلواتك وان انتقصت منه شيئا انتقصت من صلواتك حيث عبر عليه السلام صلوة ولو كانت
 باطله لما سمي بالنقص بل عبر بها بالانعدام كما حققه ابن الهمام (قوله بطلان شرط الولا)
 بكسر الواو وهو ان يتابع في افعال الوضوء بحيث لا يجزى عضو قبل اتمامه مع اعتدال الهواء وهو
 شرط صحة الوضوء عند مالك ره لانه عليه السلام واظب عليه ولو جاز تركه لفعله مرة تعليم الجواز
 (قوله والترتيب) وهو مراعات النسق المذكور في قوله تعالى فاغسلوا الآية وهو شرط
 عند الشافعي ره لقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلوة امرىء حتى يضع الطهور في مواضعه
 فيغسل وجهه ثم يديه الحديث وكلمة ثم للترتيب (قوله والتسمية) وهو شرط عند اصحاب
 الظواهر وقيل عند مالك ايضا لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم الله تعالى ونحن نقول ان
 الله تعالى امرنا في الوضوء بالغسل والمسح وهما خاصان معلوم معناه وهو الاسالة والاصابة
 فاشترط هذه الاشياء يكون زيادة على النص ونسخا اذ النص باطلا ف يقتضى جوازهما على
 اى وجه حصل والتعلق بهذه الاشياء يزيل اطلاق الجواز وهو حكم شرعى فكل نسخا لحكم الكتاب
 بخبر الواحد وهذه الاشياء سنن عندنا لان دلائلها ظنية الثبوت والدلالة وهى تثبت السنية
 لها قالوا الادلة السبعية اربعة انواع قطعى الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة
 والسنة المتواترة وقطعى الثبوت ظنى الدلالة كالايات المأولة وظنى الثبوت قطعى الدلالة
 كاخبر الآحاد التى مفهوماتها قطعية وظنى الثبوت ظنى الدلالة كالتى مفهوماتها ظنية فبالاول
 يثبت الفرض وبالثانى والثالث الوجوب وبالرابع السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم
 بقدر دليله فخير التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر بالاعادة ثلاثا والامر للوجوب
 واما خبر التسمية فلا يدل على الوجوب لان مثله يستعمل لنفى النضيلة وكذا دليل الولا وهو
 المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك اذا اصل عدم الوجوب الا يرى ان النبى عليه
 السلام واظب على المضى والاستنشاق مع انها ستلتان وخبر الترتيب معارض بما روى انه
 عليه السلام نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل كفه كذا قالوا

(ومنه) اى من الخاص (الامر) لان صيغته وضعت ليعنى معلوم على الانفراد وهو طلب
 الفعل فكان خاصا وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل سواء كان فى نفسه عاليا ولا
 كما ان الدعاء قوله افعل على سبيل التضرع وان صدر ممن هو اعلى مرتبة من المأمور وانما
 قلنا وهو افعل ليخرج غيره من العبارات التى مدلولها طلب الفعل على سبيل الاستعلاء مثل
 قول القائل لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا واطلب منك ان تفعل كذا الى غير ذلك لانها
 ليست بامر ولذلك قال المص ره (ويختص الامر بصيغة لازمة) اى ما هو المراد بالامر
 وجوبا او ندبا وغيره يعرف بهذه الصيغة فقط ولا يعرف بدونها عند الجمهور

(قوله ومنه) اى من جملة الخاص المح يعنى مسمى الامر اى ماصدق عليه لفظ الامر كضرب وانصر وغيرهما بقرينة قول المصدره وبمختص مراده بصيغة لازمة فلن معناه انه يختص مراد الامر اى الوجوب بصيغة لازمة والوجوب مراد مسمى الامر لا مراد لفظ الامر المركب من الهمزة والياء والراء ولفظ الامر حقيقة فى اللفظ الدال وضعا على انشاء طلب الفعل مع الاستعلاء مجازى فى الفعل وقيل هو حقيقة ايضا فصار مشتركا لفظيا بينهما وقيل معنوى وانه موضوع للقدر المشترك بينهما (قوله لان صيغة) المح تعليل لكون الامر منه وبين انه (قوله وهو قول القايل) المح والقول مصدر يعنى القول فيجوز حمله على مسمى الامر وهو من اقسام الالفاظ وبمعنى المصدر وهو وصف المتكلم وليس مراده هنا والقول جنس يشيل الدعاء والنهى والالتماس وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج به الالتماس والدعاء لان الاول من المساوى والثانى من الادنى بخلاف الامر فانه يشترط فيه طلب الامر العلوى وان المراد بطلبه العلوى ان يعد نفسه عاليا باظهار حاله العالى وذلك بان يكون كلامه على جهة الغلظة والقوة لا على وجه التواضع والانحفاظ فسمى ميله فى كلامه الى العلوى طلبا له سواء كان عاليا فى نفسه او لا ولزيادة تحقيق هذا المعنى بحسب الظاهر اتى المصدره بلفظ السبيل لانه هو الذى افاد هذا المعنى كما ظن لانه يفهم بدونه فلا يصدق التعريف على التمنى والترجى والاستفهام حيث كل كل لطلب الفعل استعلاء لانه لا يشترط الاستعلاء فيها وان وجد فى نفس الامر وانما يشترط فى الامر وبقي النهى فيه داخلا فخرج بقوله افعل (قوله سوء كان فى نفسه عاليا) كقول السيد لعبده افعل كذا (قوله اولا) كقول العبد لسيد افعل كذا حال كونه طالبا للعلو ولهذا ايندم لسوء الادب فلو كان الاعتبار هو العلوى فى نفس الامر لم يكن هذا امر الا انه يندم ولولم يكن الاستعلاء معتبرا الا ايندم فعلم ان الاستعلاء عشر طه هذا عند الجمهور والمختار عند الاشعرى واتباعه عدم اشتراط الاستعلاء والعلوى فى الامر والحاصل ان فى الامر مذاهب قيل يشترط فيه كل من الاستعلاء والعلو وقيل لا يشترط فيه شىء منهما وقيل يشترط فيه العلو دون الاستعلاء وقيل بالعكس وهو ما مشى عليه الشاورد على اشتراط الاستعلاء فى مسمى الامر قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون فقد استعمل الامر فى طلب ليس فيه استعلاء لان فرعون لا يرى استعلاء فى الطلب المتعلق به من غيره لادعائه اللوهمية لنفسه فلو كان الاستعلاء معتبرا فى مفهوم الامر لما قال فرعون ماذا تأمرون والجواب ان المراد ماذا تشيرون من المؤامرة بمعنى المشاورة وان هذا القول من فرعون اظهر للتواضع لهم لغاية دهشته من امر موسى عليه السلام وار تكاب خلاف الظاهر للدليل ليس اول ضرورة كسرت فى الاسلام غند هذا التحقيق لعلك لا تجدته فى غير هذا التعليق (قوله افعل) والمراد بقوله افعل ما يدل على طلب فعل اى حدث ساكن الاخر قاله الاكمل او المراد كل ما كن مشتقاعن المضارع على طريق اشتقاق افعل من يفعل سواء كان حاضر او غائبا متكلما معروفا او مجهولا لان المراد نوع هذا الطريق فيشيل امر الزيدات ايضا ولا يرد على التعريف ماورده العلامة التفتازانى فى التلويح من انه غير مانع لانه قد يكون للتهديد والتعجيز لما انه لا طلب فيها وان المراد

بالاستقلال ان يقصد منه ايجاب الفعل والزامه وذا لا يصدق على التهديد والتعجيز (قوله لانها ليست بامر) بلى الاول اخبار عن الايجاب والطلب والثاني اخبار عن الوجوب (قوله ويختص الامر بصيغة السج) بيان لما علم من قوله ومنه الامر لان جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى بالصيغة ولما يلزم منه اختصاص الصيغة بالمعنى المراد منها تعرض للاختصاص من جانب اللفظ بقوله بصيغة لازمة فقل ويختص السج اى يختص لفظ الامر بصيغة لازمة لعناها اى لا يستفاد المراد من تلك الصيغة الا منها فلا يكون الفعل مرافا لتلك الصيغة في افادة الوجوب والا لما رمت الصيغة لعناها فالغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين فيكون نفيا للاشتراك والترادف جميعا وتوضيح المقام ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا باللفظ المترادفة اذالم يكن احدهما مشتركا كانسان وبشر فانهما يشتركان في الدلالة على الحيوان الناطق وكل منهما مختص بالحيوان الناطق لا يدل على غيره بخلاف الحيوان الناطق فانه لا يختص بواحد منهما بل بجموعهما واما اذا كان مشتركا كالعين بالنسبة الى الميراث فانهما مترادفان وليس اللفظ مختصا بالمعنى فان للعين معان اخرى وقد يكون على العكس ك بعض الالفاظ المشتركة باعتبار احد المعنيين او المعانى لا باعتبار مجموع المعانى فان القرء مثلا اذا استعمل في الحيض كان الحيض مختصا به معنى انه لا يستفاد الا منه وليس القرء مختصا بالحيض لاستعماله في غير ما وضع له وهو الطهر وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة كما تقدم في الخاص (قوله اى ما هو المراد) يعنى باعتبار مدلوله وهو الصيغة فهو بيان حاصل المعنى تدبر

(فلا يكون الفعل) اى فعل النبى عليه السلام موجبا للامر عندنا لانتفاء صيغة الامر الموجب لما روى انه عليه السلام واصل في الصوم واصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة فقال انى لست كأخذكم ابنت عند ربي يطعمنى ويسقنى ومثله خلع النعل ولو كان الفعل موجبا لتناقض الدليلان خلافا لبعض اصحاب الشافعى وما نك رحمه الله تعالى زعموا ان ما هو المراد بالامر يوجد بالصيغة وبالفعل ولا يختص بها فيكون الامر مشتركين القول والفعل عندهم واحتجوا بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله ولو لم يكن الامر مستفادا بالفعل لما سمى به حقيقة اذ لا وجه للمجاز لانتفاء شرطه وهو الاتصال بصورة ومعنى بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصى حيث جعل متابعة افعاله لازمة والجواز عن الاول ان تسمية الفعل به مجاز لان الامر سبب النعل والطلاق اسم المسبب على السبب مجزا ما شاع ولا ننكره وانما ننكر اطلاقه حقيقة وعن الثانى ان وجوب المتابعة انها استقيد من قوله عليه السلام صلوا امن الفعل اذ لو ثبت به وجوب الاتباع لكان هذا اللفظ عن الفائدة وكان لغواتره النبى عليه السلام عنه لا يقال لو واطب النبى عليه السلام على فعل من غير ترك يكون الاتباع واجبا علينا بلا خلاف وان لم يوجد صيغة الامر فلا يطرد ما قلتم لاننا نقول انها يثبت وجوب الاتباع فيه بالواطبة الزائدة على الفعل والخلاف ليس الا فى نفس الفعل تأمل

(قوله فلا يكون الفعل موجبا) تفرع على اختصاص الوجوب بالصيغة بمعنى ان الوجوب لا يستفاد من غير ما فلا يستفاد من الفعل اى لا يكون افعاله عليه السلام مثبتا للوجوب كما امره بالخلاى المذكور انما هو فى خصوص المعنى لا فى خصوص الصيغة فانهم لم يخالفوا فى ان صيغة افعال خاصة فى الوجوب وتوضيحه انه اذا نقل عنه صلى الله عليه وسلم البتة ان افعاله عليه السلام التى ليست بسهولة ولا طبع ولا بيان لمجمل هل يجب علينا اتباعه فى ذلك وهل يسعنا ان نقول امر النبى عليه السلام بكذا وهل يسمى امره حقيقة او لا فالجمهور على ان حقيقة الصيغة والطلاق الامر على الفعل مجاز والبعض على انه حقيقة فيهما فيكون مشتركا والاختلاف فى افعاله التى لم يواظب النبى عهم واما اذا واظب عليه السلام من غير ترك مع الاقترا ان يوعى او مع الانكسار على من لم يفعل فهو دليل الوجوب (قوله لما روى انه عليه السلام) يعنى مع انه عليه السلام فعله ولو كان جنس فعله موجبا لما انكر على من تبعه فى فعل طائفة انه موجب بل كان حقه ح ان يبين ان ذلك ليس مما يوجب كذا حقيقة ابن كمال فيندفع به ما يقال ان الانكسار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه السلام وكذا اخلع النعال تأمل (قوله ومثله خلع النعال) روى انه عليه السلام كان يصلى باصحابه اذا خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائلين نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك قال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني ان فيهما قدرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى فى نعليه قدرا فليجسسه وليصل فيهما (قوله لتناقض الدليلان) اذا انكر عليهم الاقتداء به فى هذا الفعل وهو دليل على عدم الايجاب فيكون موجبا غير موجب لا يقال ما ذكرتم مشترك الا لزم بان يقال لو لم يكن فعله عليه السلام موجبا لمافهم الصحابة رضى الله تعالى عنهم الايجاب لان فهم ذلك غير مسلم كيف وقد خالفوه فى البعض وذلك معارض راجح اذ فى الموافقة استحسان الاستحباب ونعم ما قال الغزالي ربه انهم لم يتبعوه فى جميع افعاله فكيف صار اتباعهم فى البعض دليلا ولم يصير مخالفتهم فى البعض دليلا ولو سلم الفهم فلانسلم انهم فهموه من الفعل بل من قوله عليه السلام صلوا كما يذكر الشدة واما قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعون يمكن حمله على الاقوال وان كان ظاهره عاماتوفيقا بين الأدلة او على عمومه والوجوب من الآية لا من نفس الفعل كما مر تدبر (قوله فيكون الامر مشتركين القول والفعل) اى اشتراك اللفظ لا المعنى لانه خرق للاجماع حتى فرعوا عليه اى على الاشتراك اللفظى كونه اى الفعل موجبا اى مفيد للوجوب كالصيغة بان يقال الفعل امر وكل امر موجب فالفعل موجب وذهب ابو الحسين البصرى الى انه مشترك بين الصيغة والفعل والشىء والشان والصفة والطريق لتردد الذهن اليها عند اطلاقه ورد بالمنع بل يتبادر الى الصيغة والتبادر علامة الحقيقة واختار الامدى انه حقيقة للقدر المشترك بين الفعل والقول دفعا للمجاز والاشتراك وردبانه قول حادث يرفع كونه حقيقة فى القول المخصوص وانه مجمع عليه فوجب رده (قوله تعالى وما امر فروع بن بريد) وجه الاستدلال بان الله تعالى سمي الفعل امرا فى

هذه الآية لان الفعل هو الذي يوصف بالرشد والقول يوصف بالسداد فكل الامر حقيقة في الفعل اذا الاصل في الاطلاق هو الحقيقة وما هو امر على الحقيقة موجب بلا خلاف بيننا وبينهم فكان الفعل موجبا كالصفة (قوله ويقوله عليه السلام صلوا) الح اشارة الى اثبات الفرع وهو كون الامر مطلقا للوجوب قولنا كل او فعلا اوردها وان كل الاتفاق كلفيا بعد اثبات الاصل تنبيها على اثباته بالدليل المستقل (قوله تسمية الفعل به مجاز واستعارة بل شبه الداعي الى الفعل بالامر فسمى الفعل امر تسمية للمفعول بالمصدر والمجاز وان كل خلاف الاصل الا انه راجع على الاشتراك لكونه اكثر استعمالا ولصحة نفي الامر عن الفعل دون الصيغة وصحة النفي من علامات المجاز كما ان عدم صحته من علامات الحقيقة وقد يقال امر فرعون قوله ووصفه بالرشد مجاز لانه صفة صاحبه (قوله لخلا هذا اللفظ عن الغايذة) ولما احتيج الى قوله صلوا بعد قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول (قوله لانا نقول) الح هذا الجواب تنزلي لما عرفت آثان دليل الوجوب المواظبة مع الانكرا على من لم يفعل او مع الاقتران بوعيد فتوجيهه لانسلم ان الفعل مع المواظبة موجب ولئن سلمنا نقول ان الوجوب الح قال في افاضة الانوار واعلم ان المقصود من ان الوجوب مختص بالصفة نفي استفادته من الفعل المذكور لا النفي مطلقا فجاز استفادته من غيرها حيث لم يكن فعلا نحو كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت واهل الله البيع وحرم الربوا واذا كانت المواظبة من غير ترك مع الاقتران بوعيد دليل الوجوب كما افاده ابن الهمام في باب الاعتكاف واعتمده ابن نجيم انتهى ماصله دفع لما يرد في هذا المقام على ظاهر قول المص من ان قوله يقتضى ان لا يكون الوجوب مستفاد بغيرها من فعل او غيره بان الاختصاص اضافي والغرض نفي كون الفعل موجبا على ما هو محل الخلاف ولعل قول الش فتأمل اشارة الى هذا والله اعلم

ويمكن ان يجعل هذا الجواب جوابا على سبيل التنزل والتسليم على عدم كون الامر مشتركا بين القول والفعل يعنى سلمنا ان الامر ليس بمشترك في الفعل لكن ندعى ان الفعل ايضا يفيد الوجوب بهذا الحديث كما ان الامر يفيد الوجوب بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والحديث ورد حين شغل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اربع صلوات يوم الحندق فقضاها من مرتبة وقال صلوا كما رأيتوني وصلى فثبت بهذا النص ان فعله واجب وايدوه ايضا بقوله عليه السلام خذوا عنى مناكم فاننا انا امر مقبوض صدق الأصول

(وموجهه) بفتح الجيم اى موجب الامر (الوجوب) اذا لم توجد قرينة على خلافه صرفا للمطلق على الكامل اعلم ان صيغة الامر مستعمل لمعان مختلفة منها الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة ومنها التندب كقوله تعالى وافعلوا الخير والاباحة كقوله تعالى فاصطادوا والارشاد كقوله تعالى واشهدوا اذا نبايعتم والتقريع كقوله واستغفر من استغفرت منهم بصوتك والتوبيخ كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكنفر والسؤال كقوله تعالى ربنا تقبل منا ومنها التعجيز والتسوية وغيرها فاذا عرفت ذلك فاعلم ان موجهه عند البعض التندب وقيل الاباحة وقيل التوقف ولكل وجهة فاطلب في المطولات والمختار عند عامة الفقهاء في المتن وهو الوجوب سواء كان (بعد الخطر) بالماء المهمة والطاء المعجمة المنع (اوقبله) خلا فالبعض اصحاب الشافعى ره من ان موجهه قبل الخطر اى الحرمة الوجوب وبعده الاباحة واحتجوا بقوله تعالى واذا حملتم فاصطادوا الان الصيد كل حلال على الاطلاق ثم حرم بقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم فكان قوله فاذا حملتم فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم العارض قد ارتفع وعاد الامر على اصله ومنه اباحة البيع بامر وابتغوا بعد الفراغ من الجمعة بعد الخطر بقوله تعالى وذروا البيع قوله

(قوله وموجبه) اى حكمه ومقتضاه فسره في التلويح بالاثار الثابت به قال ابن نجيم فهو والحكم والمقتضى الفاظ مترادفة (قوله صرفا للمطلق على الكامل) لان الوجوب كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة والندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب العقول كذا في التلويح واما الدليل النقلى فمنها قوله تعالى لا بليس ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك والمراد من الامر قوله تعالى اسجد والادم فانه ورد في معرض الذم وهو دليل الوجوب وقوله تعالى واذا قبل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفة الامر وهو دليل الوجوب وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد بمخالفة امر النبي صلى الله عليه وسلم مطلقا فيكون المأمور واجبا اذ ليس على غير ترك الواجب خوف الفتنة او العذاب والتفصيل في المطولات (قوله تستعمل لمعان كثيرة) اى نحو ستة وعشرين معنى ذكرها اهل الاصول والش ذكر بعضها منها وهذا شروع في بيان ماهو المدلول الحقيقي لمسمى الامر اعنى لصيغة افعل كما ان السابق بيان ماهو المدلول الحقيقي للفظ الامر (قوله ومنها الندب) وهو قريب من التأديب الا ان الندب لثواب الآخرة والتأديب لتحسين الاخلاق والارشاد على مصالحة الدنيا كقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم (قوله كقوله تعالى واستغفرن الاية) في الخازن اى استخف واستزل واستعجل وازعج من استطعت منهم بصوتك قال ابن عباس بدعائك الى معصية الله وكل داع الى معصية الله فهو من جند ابليس وقبل اراد بصوتك الغنا والمز امير واللهو واللعب انتهى قوله (ومنها التعجيز) كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله ومثال التسوية اصبر والاولا تبصروا (قوله عند البعض الندب) ودليله انه لا بد من ان يكون جانب الفعل راجعا على الترك ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب فيثبت ادانها المتيقن به ويحصل الترجيح بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب به (قوله وقيل الاباحة) لان الامر لطلب وجود المأمور به ولا وجوده الا بالاثتمار فدل ضرورة على انفتاح طريق الاثتمار وادناه الاباحة (قوله وقيل التوقى) عند عدم القرينة على اعتقاد ان ما اراد صاحب الشرع منها حق لانها مجملة لازدحام المعانى فيها وحكم المجمع التوقى وتفصيل هذه المذاهب في المطولات (قال سوا كل بعد الخطر) فمن قال بان موجبه التوقى او الندب او الاباحة قبل الخطر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الخطر فعاتمهم على ان موجبه الوجوب بعد الخطر ايضا وذهب طائفة من اصحاب الشافعى الى ان موجبه قبل الخطر الوجوب وبعده الاباحة

ولنا ان المقتضى للوجوب قائم بحاله وهو الصيغة لا تفاوت بعد الخطر او قبله فلا يتفاوت حكمه و اباحة الصيد والبيع انها ثبت بالخبر العام وهو قوله تعالى اهل لكم الطيبات واهل الله البيع

لابامر فاصطادوا وابتغوا ولئن ثبت به ولكن كلامنا في الامر المتجرد عن القرينة وثمة قرينة تدل على عدم الوجوب وهوان الصيد والبيع شرعا لنا لا علينا وما شرع لنا لا يصح ان يجب علينا على ان ورود الامر بعد الحظر للوجوب كثير كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وكالامر يقتل شخص محرم القتل بالاسلام او عقد الذمة اذا ارتكب ما يوجب قتله من الردة والحرب وقطع الطريق الى غير ذلك

(قوله لا تفاوت بعد الحظر الح) لان الادلة المذكورة للايجاب لا يفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فالحظر المتقدم لا يصح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة حاصله ان تلك الادلة تدل على ان الورد بعد الحظر غير صارف عن الوجوب (قوله شرعنا) يعنى ان الامر بالاصطيد والابتغاء من فضل الله انها وقعامة ونفعا للعباد واذا كان واجبا يكون حرجا عليهم لصيرورته حقوقا عليهم بحيث يوزر بالترك ولهذا الم يحمل الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدم حظر لثلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا (قوله على ان ورود الامر الح) والمثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية فلا يصح الحظر السابق دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك

(ولا يقتضى) الامر (التكرار ولا يحتمله) ومعنى التكرار فعله مرة بعد اخرى اعلم ان الاصوليين اختلفوا في افادة الامر على ثلاثة اقوال فقبل انه يوجب التكرار المستوعب جميع العبر بقدر الامكن الا اذا قام الدليل على خلافه وهو عكس عن المزني وابي الاسحق الاسفرائي وقيل انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله وهو مروي عن الشافعي ره وقال بعضهم المطلق لا يوجب التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بوصف كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واقم الصلوة لدلوك الشمس فانه يتكرر بتكرار ما قيدت به ولما كان المختار عند المصنف غير هذه الاقوال اشر الى رد المزني بقوله ولا يقتضى التكرار وقول الشافعي ره بقوله ولا يحتمله وقول البعض بقوله (سواء تعلق بشرط او اختص بوصف) والتكرار من تكرر السبب الموجب له لامن الامر كما في العبادات المتكررة بتكرر الاسباب مثل الصلوات الخمس في كل يوم فان اسبابها الاوقات الخمس ومثل الصوم لان سببه شهر رمضان ولهذا لا يتكرر الحج لعدم تكرر السبب وهو البيت المنسوب هو اليها في قوله تعالى والله على الناس حج البيت ولا يوجب تكرر وقت الاداء تكرر الوجوب مالم يتكرر ما هو السبب على ما سيجي انشاء الله تعالى

(قوله ولا يقتضى الامر الح) اي الامر المطلق عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او على بشرط او غصص بوصف او جرد عنها فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن

تلك القرينة فلا ينافيه التقييد من التوقيت بالوقت او التعليق بالشرط او التخصيص بالوصف
فيصح تقرير الخلاف على تلك المذاهب فلا تغفل وانما قلنا اى الامر المطلق لان المقيد بما ذكر
من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب على
ما ذكره الشارح ومعنى تكرار الفعل وقوعه مرة بعد اخرى فى اوقات متعددة والفرق بين
الموجب ومحمّله ان الاصل ان موجب اللفظ يثبت به ولا يفتقر الى نيته ومحمّله لا يثبت الا اذا
نوى وما لا يحتمله لا يثبت وان نوى كذا قالوا (قوله بوجوب التكرار فى الزمان) ودليله ان
اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يارسول
الله حين قال عليه السلام يا ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا الا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول
علم انه لا حرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجه من التكرار حرجا عظيما فاشكل
عليه فسأل فسكت رسول الله حتى قال ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولها استطعتم فلولم يكن
الامر موجبا للتكرار لما اشكل عليه وهو من اهل اللسان ولا نكر عليه سؤاله عما ليس من تحمل
اللفظ فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج فى الاكتفاء بمرة دل على ان موجه التكرار
وجوابه ان السؤال لا يدل على ذلك لجواز ان يكون لوجده ان بعض العبادات متكررا بتكرار
سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالإيمان فاشتبه عليه ان السبب ما لا يتكرر وهو البيت
والوقت شرط لادائه (قوله وهو مروى عن الشافعى ره) هكذا قال فخر الاسلام والنجاشى
وصاحب التلويح الا ان صاحب التحقيق قال وهو بعض اصحاب الشافعى ره وروى هذا عنه
قال العلامة الفناى والصحيح ان مذهبه كمذهبنا وقدر الفرق بين الموجب والمحتمل
ودليله انه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زايد لان الامر لا يدل
على الاثبات واللام فلا يثبت الا بدليل والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل العموم لاحتماله ان
يقدر مصدر امر فباللام بدلالة القرينة فيجوز فيه نية التخصيص ولهذا يتقيد بالمرة والمرات
مثل اضر به مرة او مرات كما ورد فى قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا
كثيرا ولو لم يحتمل النكرة العموم لما صح وصف الثبور بالكثرة (قوله وان كنتم جنبا فاطهروا)
علق الامر بالتطهير بشرط الجنابة فوجب التكرار (قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس) قيد
الامر بالصلوة بتحقيق وصف دلوك (قوله سواء تعلق بشرط او اختص بوصف) لانه لا اثر
للشرط ولا للوصف فى التكرار لان قوله اضر ب ان لم يقتض التكرار فقوله اضر به قائما وضر به
ان كن قائما لا يقتضيه ايضا بل لا يزيد الا اختصاص الضرب بحالة القيام الا يرى الى قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لا يتكرر الوجوب بتكرار الاستطاعة
(قوله والتكرار من تكرر السبب الموجب) والمقتضى لتجدد المسبب لا من الامر والا
لاستغرقت العبادات الاوقات كلها لدوام الامر واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم اما
الملازمة فلانه ليس فى اللفظ اشعار بوقت وليس بعض الاوقات اولى بالتعين من البعض

لابامر فاصطادوا وابتغوا ولكن ثبت به ولكن كلامنا في الامر المتجرد عن القرينة وثمة قرينة تدل على عدم الوجوب وهوان الصيد والبيع شرعا لنا لا علينا واما شرع لنا لا يصح ان يجب علينا على ان ورود الامر بعد الحظر للوجوب كثير كقوله تعالى فاذا انساخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وكلاما بقتل شخص محرم القتل بالاسلام او عقد الذمة اذا ارتكب ما يوجب قتله من الردة والحرب وقطع الطريق الى غير ذلك

(قوله لا تفاوت بعد الحظر الح) لان الادلة المذكورة للايجاب لا يفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فالحظر المتقدم لا يصح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة حاصله ان تلك الادلة تدل على ان الورود بعد الحظر غير صارف عن الوجوب (قوله شرعنا) يعنى ان الامر بالاصطياد والابتغاء من فضل الله انها وقعانة ونفعا للعباد واذا كان واجبا يكون مرجا عليهم لصبر ورته حقوقا عليهم بحيث يوزر بالترك ولهذا لم يحمل الامر بالاشياد عند الهبايعة على الايجاب وان لم يتقدم حظر لثلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا (قوله على ان ورود الامر الح) والمثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية فلا يصح الحظر السابق دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك

(ولا يقتضى) الامر (التكرار ولا يحمته) ومعنى التكرار فعله مرة بعد اخرى اعلم ان الاصوليين اختلفوا في افادة الامر على ثلاثة اقوال فقبل انه بوجوب التكرار المستوعب جميع العمر بقدر الامكن الا اذا قام الدليل على خلافه وهو يحكى عن المزني وابي الاسحق الاسفرائي وقيل انه لا يوجب التكرار ولكن يحمته وهو مروي عن الشافعي ره وقال بعضهم المطلق لا يوجب التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بوصف كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واقم الصلوة لدلوك الشمس فانه يتكرر بتكرر ما قيدت به ولما كان المختار عند المصنف غير هذه الاقوال اشار الى رد المزني بقوله ولا يقتضى التكرار وقول الشافعي ره بقوله ولا يحمته وقول البعض بقوله (سواء تعلق بشرط او اختص بوصف) والتكرار من تكرر السبب الموجب له لامن الامر كما في العبادات المتكررة بتكرر الاسباب مثل الصلوات الخمس في كل يوم فان اسبابها الاوقات الخمس ومثل الصوم لان سببه شهر رمضان ولهذا لا يتكرر الحج لعدم تكرر السبب وهو البيت المنسوب هو اليها في قوله تعالى والله على الناس حج البيت ولا يوجب تكرر وقت الإداء تكرر الوجوب ما لم يتكرر ماهو السبب على ما سيجي انشاء الله تعالى

(قوله ولا يقتضى الامر الح) اي الامر المطلق عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او خصص بوصف او جرد عنها فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن

تلك القرينة فلا ينافيه التقييد من التوقيت بالوقت او التعليق بالشرط او التخصيص بالوصف
فيصح تقرير الخلاف على تلك المذاهب فلا نفعل وانما قلنا اى الامر المطلق لان المقيد بما ذكر
من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب على
ما ذكره الشارح ومعنى تكرار الفعل وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة والفرق بين
الموجب ومحتمله ان الاصل ان موجب اللفظ يثبت به ولا يفتقر الى نيته ومحتمله لا يثبت الا اذا
نوى وما لا يحتمله لا يثبت وان نوى كذا قالوا (قوله يوجب التكرار في الزمان) ودليله ان
اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يارسول
الله حين قال عليه السلام يا ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا الا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول
علم انه لا مرجح في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجب من التكرار مرجحا عظيما فاشكل
عليه فسأل فسكت رسول الله حتى قال ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولها استطعتم فلولم يكن
الامر موجبا للتكرار لها اشكل عليه وهو من اهل اللسان ولا نكر عليه سواء عماليس من تحمل
اللفظ فحين اشتغل ببيان معنى دفع المخرج في الاكتفاء ببرة دل على ان موجب التكرار
وجوابه ان السؤال لا يدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرر
سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالإيمان فاشتبه عليه ان السبب ما لا يتكرر وهو البيت
والوقت شرط لادائه (قوله وهو مروي عن الشافعي) هكذا قال فخر الاسلام والحنابلي
وصاحب التلويح الا ان صاحب التحقيق قال وهو بعض اصحاب الشافعي روى هذا عنه
قال العلامة الفناري والصحيح ان مذهبه كمنهنا وقد مر الفرق بين الموجب والمحتمل
ودليله انه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لان الامر لا يدل
على الالف واللام فلا يثبت الا بدليل والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل العموم لاحتماله ان
يقدر مصدر امر فباللام بدلالة القرينة فيجوز فيه نية التخصيص ولهذا يتقيد بالمرة او المرات
مثل اضر به مرة او مرات كما ورد في قوله تعالى لاتدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا
كثيرا ولولم يحتمل النكرة العموم لما صح وصف الثبور بالكثرة (قوله وان كنتم جنبا فاطهروا)
علق الامر بالتطهير بشرط الجنابة فاوجب التكرار (قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس) قيد
الامر بالصلوة بتحقيق وصف الدلوك (قوله سواء تعلق بشرط او اختص بوصف) لانه لا اثر
للشرط ولا للوصف في التكرار لان قوله اضر بان لم يقتض التكرار فقوله اضر به قائما وضر به
ان كن قائما لا يقتضيه ايضا بل لا يزيد الاختصاص بالضرب بحالة القيام الا يرى الى قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة
(قوله والتكرار من تكرر السبب الموجب) والمقتضى لتجدد المسبب لامن الامر والا
لاستغرقت العبادات الاوقات كلها لدوام الامر واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم اما
الملازمة فلانه ليس في اللفظ اشعار بوقت وليس بعض الاوقات اولى بالتعين من البعض

(قوله فان اسماها اوقات الجنس) لا يقال ان الوقت سبب للنس الوجوب والامر انها هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لاننا نقول ان عند وجود كل سبب يتكرر الامر تقديرنا من جانب الله تعالى فكل تكرار العبادات بتكرر الاوامر المتجددة حكما كذا في نور الانوار

(واذا لم يتكرر الامر ولا يحتمله فيقع بناءه على اقل جنسه) اي المأمور به (ويحتمل كله على الصحيح) لان الامر بالصيغة المشتقة من المصدر طلب اي قاع المصدر لا غير لان معنى قوله اكرم اوقع الاكرام والمصدر اسم فرد فلا يحتمل العدد غير الفرد لان الفرد نوعان حقيقي وهو اقل الجنس واعتباري وهو تمام الجنس لان فيه وحدة نوعية اي اعتبارية لاحقية اذ لها افراد كثيرة والكثرة تنافي الوحدة ولكنها من جهة ان لها وحدة نوعية يكون فردا اعتباريا كما نقول الطلاق نوع واحد من التصرفات المملوكة والنكاح نوع واحد والبيع كذا كما يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس فيكون وقوع هذا اللفظ على كل وجود الجنس عند وجود القرينة وهي النية او غيرها وثمره الخلا في فيما اذا قل لا امرأته طلقى نفسك ينصرف الى الثلاث عند من قال موجه التكرار فتملك ان تطلق نفسها واحدة وثنيتين وثلاثا ويصح نية المثنى والثلاث عند من قال يحتمل التكرار لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو منها شيئا لم يقع شىء منها واما الواحد فيقع نوى اولم ينو وعندنا لا ينصرف عند الاطلاق الاعلى الفرد الحقيقي وهو طلاقة واحدة لتيقن فردية ويقع على الفرد الاعتباري بقرينة واما ما بين الفرد الحقيقي والاعتباري فعدد محض ليس بفرد من وجه من الوجوه فلا يتناول اسم الفرد وان نوى ولا يكون محتملا للفظ البتة فلا تعمل فيه النية لانها لتعيين محتمل اللفظ للاثبات ما لا يحتمله

(قوله واذا لم يتكرر ولا يحتمله فيقع الح) فالفاء للتوزيع (قوله على اقل الجنس) اي بلانية لتعيينه وتيقنه (ويحتمل كله) اي احتمالا وقوعيا كل الجنس ملابسا بالنية والالناقضه قوله ولا يحتمله (قوله فلا يحتمل العدد) لان بين الفرد والعدد تنافيا اذ الفرد ما لا تركيب فيه والعدد ما يتركب من الافراد فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد لا يحتمل الفرد معنى العدد وهو ليس به وجود فيه اصلا فيقع على الأدنى المتيقن وهو الفرد الحقيقي ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية الكمية لانه يقال انه جنس واحد لا باعتبار العددية حتى يحصل التكرار (قوله فعدد محض لا يدل عليه اللفظ ولا يحتمله وحاصل الكلام في هذا المقام ان الفرد الحقيقي موجب الامر والاعتباري محتمله والعدد لا موجه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت لولم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به في قوله طلقى نفسك ثنتين قلنا لانسلم انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي فتعديده به

به يخرج عن موضوعه الاصلى ولذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقك ثلاثا او قال واحدة فبات قبل ذكر العدد لا يقع شىء لاخراج التقيد عن موضوعه الحقيقى فيكون تغيير او تعيينا لمجاز فلا يفيد التكرار او يكون تأكيدا وتقرير للحقيقة قال في التلويح لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشىء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارى فهو المطلوب اذ لا نغنى باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ورد الفاضل الجلبى بلن المفرد والمقترن بادوات العموم عام بدليله وليس الكلام فيه بل في المفرد المجرد عن القرابين وتناول كل فرد من حيث انه واحد اعتبارى لا يفيد الشافعى ولا يثبت مطلوبه لان مذهبه جواز اطلاقه على الاثنين الذى هو عدد محض وعلى كل فرد لا من حيث انه واحد بل من حيث انه عدد

(وحكمه) اى حكم الامر (نوعان) النوع الاول (اداء وهو اقامة الواجب به) اى تسليم نفس الواجب بالامر وانما لم يقل الى مستحقه كما ذكره بعض الفضلاء مع ان الله تعالى قال ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها استغناء بالمذكورة لان اقامة الواجب لا يكون الا بالتسليم الى اهلها (والثانى قضاء وهو تسليم مثله به) اى تسليم مثل الواجب بالامر لا تسليم نفسه مثل قضاء صوم شهر رمضان فى ايام شوال مثلا فان التسليم فيها غير التسليم فى شهر رمضان فكان تسليمها بمثله لا بنفسه (ويتبادر لان مجازا) اى يستعمل كل واحد من الاداء والقضاء مكن الاخر مجازا اما استعمال القضاء مكن الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانكثروا اى ادبت اذا الجمعة لا تقضى الا ان لفظ القضاء متسع لان معناه الاتهام والالزام والاحكام والاسقاط وهذه المعانى موجودة فى الاداء مع زيادة وهو شدة الرعاية فى الخروج عما لزمه واما استعمال الاداء مكن القضاء يقال ادى ما عليه من الدين مع ان اداء الدين بنفسه محال

(قوله وحكمه) المراد بالحكم هنا الحكم الفقهى الذى هو وصف الفعل كالوجوب والحرمة اى الواجب بالامر فهو تقسيم للحكم الشرعى (قوله اداء) اعلم ان الاداء والقضاء عند الشافعى ره يختصان بالعبادات الموقته ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام المأمور به موقتا كان الامر او غيره ولهذا لم يعتبر المصنفه فى التعريفين التقيد بالوقت (قوله اى تسليم نفس الواجب بالامر) اراد بالتسليم المعنى المصدري وهو الايقاع وبه نفس الواجب الحاصل بالمصدر وهو الحالة المخصوصة التى تسبى صلوة وصوما وحجا فنفس الوجوب الثابت بالسبب هو لزوم وقوع تلك الحالة ووجوب الاداء الثابت بالخطاب هو لزوم ايقاع تلك الحالة والاداء المتعلق باعتبار المكفى ايقاعها وح يصح تسليمه بخلاف نفس الواجب فانه لا يمكن تسليمه لانه وصف فى الذمة لا يقبل التصرف من العبد والمراد بتسليمه ايجاده والاتبان

به كن العبادۃ حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والافحيقة التسليم لاتتصور الا في الاعيان وقد يقال بانه قد ثبتت في قواعد الشرع ان للواجبات حكم الجواهر فيجوز التسليم فيها ايضا وقيد بالنفس احتراز عن تسليم المثل كما سيأتى وبالواجب لاخراج النفل فلا يتصف بالاداء والقضاء والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وهو اللازم اعم من ان يكون فبوته بصرح الامر كقوله تعالى اقبوا الصلوة او ما هو في معناه كقوله تعالى والله على الناس حج البيت ولم يقل عين الثابت به حتى يشمل النفل لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بأمور به واما المباح كالاصلطباد فليس بأمور به ايضا فلم يشملها اذ المراد بالواجب الشرعى قال في التلويح ليس في العرف المطلق الاداء على المباح (قوله استغفناه بالمذكور) اى لفظ الامر المعبر له بالضمير الغائب لانه قد علم منه ان الامر هو المستحق اولان معنى لفظ التسليم تحصيل السلامة وهو في اداء ما وجب انما يكون اذا سلمه الى مستحقه (قوله اى تسليم مثل الواجب) بالامر لاعينه اى تسليم ذلك الواجب الذى وجب اولافى غير ذلك الوقت وهو المصحح عند المصنف لكنه عرفه بما يفيد انه بامر جديد مسامحة باعتبار نقصانه بفوات شرفية الوقت فكانه صار تسليم مثل الواجب لاعينه كذا افيد فان قلت كل عليه ان يزيد قوله من عنده اى من عند المأمور بان يكون حقه ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه لانه ليس من عنده بل كلاهما لله تعالى والقضاء انما هو صرى النفل الذى كل حقه الى القضاء الذى كل عليه قلنا المراد بالمثل ما ثبت عوضا عن الفائت وهو انما يكون من عنده فلا احتياج الى هذا القيد (قوله ممكن الاخر مجازا) اى مجازا شرعا لبيان المعنيين كما عرفت واشتراكهما في تسليم ما في الذمة (قوله ان لفظ القضاء متسع فيه) اى استعمال القضاء في الاداء كثير حتى صار استعماله في الاداء نحو فاذا قضيت مناسككم حقيقة لغوية وان كل مجازا شرعا لان القضاء لغة الاسقاط والانها والاداء بنى عن الاستقصاء وشدة الرعاية نحو الذئب يأدو للغزال يأ كله فلم يكن في القضاء الاجاز محتاجا الى قرينة لغة ايضا (قوله يقال فلان دينه اى قضاؤه) اورد عليه انهم جعلوا اداء الدين من قبيل الاداء الكامل كما يأتى فليس من باب القضاء فلاولى التمثيل بقوله نويت اداء ظهر الامس اى قضاؤه لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال

ويؤيدان بنيتهما هذا تصريح
بما علم ضمنا مما قبله صرح به
لان النية فعل القلب ولا
يلزم من صفة استعمال كل
من الاداء والقضاء مكان
الاخر قيام نية كل منهما مقام
نية الاخر صدق الاصول

(ويؤيدان) اى كل واحد من الاداء والقضاء يؤدى (بنيتهما) اى نية كل منهما (فى الصحيح) من المذهب يعنى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس لوجود تسليم الواجب فيهما (ويجبان بسبب واحد عند الجمهور) من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى يعنى يجب القضاء بالسبب الذى به وجب الاداء وقال العراقيون من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعى ره يجب القضاء بنص جديد غير الامر الذى به وجب الاداء وشبهة العراقيين وحجة الجمهور تطلب في المطولات

(قوله يعنى يجوز الاداء بنية القضاء) مثل اداء صلوة من ظن خروج الوقت ونوى القضاء

قيل ان قضا صلوٰة السفر في
الحضر ركعتين وقضاء صلوٰة
السفر في السفر اربع ركعات
وقضاء الجهر في النهار جهر
او قضاء السر في الليل سرا
يؤيد ما ذهب اليه الفريق
الاول فانه تدرن على ان
القضاء بالسبب السابق ونقل
عن ابن الملك ولقائل ان
يقول وجوب مراعات الجهر
وكذا القصر والافاء باعتبار
ان وجوب القضاء باعتبار
المثل لانه وجب بالسبب
الاول انتهى وايضا قضاء
الصحيح صلوٰة المريض بمدر
المرض يؤيد ما ذكره الفريق
اثنائي اعترض على دليل
الفريق الاول بانه اذا علم
وجوب القضاء في غير
المصنوع عليها بالقياس
يلزم ان يكون واجبا بسبب
جديد فلزم القرار على ماعنه
الفرار اجيب عنه ان القياس
فظهر لاثبت الوجوب في
الكل بالسبب السابق انتهى
لقائل ان يقول قد تقدم ان
المراد بالسبب ليس ما هو
مثبت للوجوب بل المراد
منها ما هو دليل لثبوت الحكم
فالقياس يجوز ان يكون دليلا
لثبوت تامل صدق الاصول

لانا سلمنا ذلك ولكننا نقول الفعل الذي شرع عبادة في وقت اذا فات يجب اقامته في وقت آخر
مقامه في الوقت الاول لان الشرع قد اقامه في الصلوة والصوم، بمعنى معقول فيقاس عليهما
غيرهما لا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بالامر
الذي يوجب الاداء لاننا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يسقط بخروج
الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل فصار كمن غصب شيئا
وهلك عنده يجب الضمان لورود النصوص الموجبة له ولكنه يضاف الى الغصب السابق الموجب
للاداء وهو رد العين والنصوص لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب كذا ذكره العلامة ابو النصر
في شرحه ومما ينبغي ان يعلم ان مراد الفريق الثاني بالنص في الاستدلال اعم من ان يكون
نصا او بمنزلة فانه نقل عنهم انهم يجعلون سببه اى سبب القضاء تارة التقويت وتارة الفوات
فلا تدافع بين هذا الدليل وبين ما نقل عنهم (قوله وشبهة العراقيين الح) قال بعض
المحققين وهم السواد الاعظم والصواب لا يفوت عنهم لان المراد من السبب دليل الحكم من نص
اوسنة لا ما يثبت به الوجوب ويتفرع عليه الحكم على ما اتفق عليه الفريقان ومن البين
المكشوف ان وجوب قضاء الصوم لم يعرف الا بقوله تعالى فمن كل منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر وقضاء الصلوة بقوله عليه السلام من نام على صلوٰة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
مثلا فقد علم وجوب القضاء بسبب جديد ودليل مستأنف لا بما علم به وجوب الاداء وقولهم
ان النص ليس لاجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب قول محض وتخليط صرف نعم لو كان
المراد من السبب ما يتفرع عليه الوجوب لر بما يتمكن المجادل من القول بانه على ذلك التقدير
لا يكون قضاء لما وجب سابقا بل واجبا مستأنفا فيجاب عنه بان كونه قضاء لما انه استدراك
لمافات من الواجب رحمة من الله تعالى على عباده انتهى

(وانواع الاداء ثلاثة) الاول (كامل وهو ما يؤدي بوصفه كما شرع) كالصلوة جماعة
(والثاني قاصر وهو الناقص عن صفته) كداء المفروضات منفردا فانه قاصر لتقصانه في صفة
الاداء ولهذا لا يجب الجهر على المنفرد ويجب على من يصلحها بجماعة (و) الثالث (شبهه
بالقضاء) كما اذا اقتدى واحد بالامام في اول الصلوة ثم نام خلفه حتى اذا فرغ الامام ثم اخذ
الاداء فهو مؤداه يشبه القضاء لانه باعتبار الوقت مؤد وباعتبار انه يتدارك ما فات مع الامام
قاص ولهذا لا يقرء ولا يسجد للسهو (وانواع القضاء ثلاثة) ايضا الاول (بمثل معقول)
كقضاء الصوم للصوم والصلوة للصلوة لانا نعقل الماثلة بين صوم الامس واليوم وصلوة ظهر
الامس واليوم (والثاني) بمثل (غير معقول) كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني واججاج
الغير بالمال لانا لانعقل الماثلة بين الصوم والفدية لان الاول وصفه وهو وسيلة الى الجوع
والثاني عين وهو وسيلة الى الشبع ومعاندتهما ظاهرة (و) الثالث (قضاء بمعنى الاداء)

كقضاء تكبيرات العبدین فی الركوع لان التكبير قد فات عن موضعه اذ موضعه القيام الا ان الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل من الراکع وحكما لان مدرك الامام فی الركوع مدرك تلك الركعة فالقضاء فی الركوع بمعنی الاداء فی القيام بهذا المعنی

(قوله وانواع الاداء ثلاثة) فی هذا التقسيم تسامح لان الكامل والقاصر قسمان للاداء المحض لا لمطلق الاداء فلا تقابل فیها بينهما فالاولی ان يقول الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيهه بالقضاء كما لا يخفى (قوله كالصلوة بجماعة) ای من اولها الى آخرها لان هذه صلوة توفّر حقها من الواجبات والسنن فيكون هذه الاداء كاملا مستجمعة لاوصاف الكمال والمراد ما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعبدین والوتر فی رمضان والتراويح وما سواها فالجماعة فيه صفة بمنزلة الاصبع الزائدة كذا فی ابن ملك لكن تعریف الاداء البار لا يصدق على التراويح حقيقة (قوله لنقصان فی صفة الاداء) لقصورها بسبع وعشرين درجة عنها بالجماعة ومن امارته سقوط وجوب الجهر وكذا صلوة المسبوق فان اداءها قاصروا ن ادى بعضها بالجماعة ولكن قصوره دون الاول لانه مقتد تحريمه (قوله وباعتبار انه يتدارك الح) فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة فی حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاتته ذلك بعذر جعل الشارع ادائه فی هذه الحالة كالاداء مع الامام فصاركانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيهها بالقضاء لا قضاء شبيهها بالاداء لان الفعل اصل والوصف تابع له فيجعل ما كان باعتبار الاصل اصلا وما كان باعتبار التبع تبعا ولاختلاف الجهتين صاح اجتماع المتنافيين فی فعل واحد وثمرة كونه اداء ظاهرة وهو فراغ الذمة بإيفاء ما يجب عليه اذ لو لم يفرغ ذمته من هذا الاداء لكن يحكم عليه بالاستيناف لوجود الوقت واما ثمرة كونه شبيهها بالقضاء انه لا يتغير فی حقه فرضه بنية الإقامة ولا يصير اربعا قال ابن ملك هذه المسئلة مصورة فی مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فحدث فذهب الى مصره فتوضأ او نوى الإقامة فی موضعها بعد فراغ امامه حال اداء ما بقى عليه من غير تكلم انتهى وانما لم يتغير فرضه باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير فی نفسه لانقضائه والخلق لا يعارض الاصل (قوله بمثل معقول) ای يعقل فيه المماثلة بمعنی انه لا يأبى العقل عن مثليته لانه يحكم بمثليته بدون ورود النص من الشارع وتوضيحه ان المراد بالمثل الاداء المماثل للواجب في حكمة الشارع ونظره فيترتب على المثل ما يترتب على الواجب من الثواب والعقاب فان كانا متحدین بالنوع فقد ثبت المماثلة عقلا قبل ورود الشرع لان الاصل فی المتحدین نوعا ان لا يختلفا فی الحكمة ونظر الشارع وانما اختلف الحكم فی المتحدین نوعافيا اختلفت بعراض وان لم يكونا متحدین بالنوع والعقل لا يحكم فی المتخالفين بالنوع بالتماثل فی الحكمة فلا تدرک المماثلة الا شرعا والاول هو المثل المعقول والثاني هو المثل الغير المعقول (قوله بمثل غير معقول)

وان لم يقتد بمسافر بل بغيره صار اربعا بالاعتداء عليه وان لم يفرغ الامام بعد ما صار اربعا ايضا لانه ليس مثابها بالقضاء بل هو اداء من كل وجه لكونه خلف الامام حقيقة اولاً وآخرى وان تكلم واستأنف صار اربعا ايضا لكونه مقبياً قبل الشروع واما اذا كان مثل هذا في الموقوف ونوى الإقامة عند ادائه ما فات يصير فرضه اربعا لانه مؤد من كل الوجه لكونه في الوقت ولم يشبه القضاء لانه ما التزم هذا المقدار كونه خلف الامام حتى يكون قاضيا لما التزم صدق الاصول

اي غير مدرك بالعقل مماثلته للفايت الاشرع ولا نعني به انه ينفي المائلة والالتناقض حجج الله تعالى فلن العقل منها وذا المرة العجز فالعقل تجوز جعل الشارع المتخالفين بالنوع متعدي الحكمة وان لم يحكم من نابا تحادها في الحكمة ونظر الشارع ثم لا يخفى ان عبارة المص مبنية على مذهب العراقيين لما عرفت ان كون القضاء مثلاً انما يتجه على انه بسبب جديد وهو مذهبهم فتدبر (قوله كالفدية للصوم الح) فانها شرعت خلفاً عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني باجماع الصحابة رضوان الله عليهم ولا يعقل المائلة بين الصوم والفدية اذ ليس بينهما مشابهة صورة لانها امساك واعطاء ولا معنى فانها اتعاب النفس بالكف عن الشهوة ودفع حاجة الفقير وكل ما لا يعقل له مثل لا يقضى الابنص كصلوة العبد والوقوف بعرفة ورمى الجمار فانها تنسقط بالقوات فلن كونها قرينة مخصوص بزمان فان قيل ما كل وجوب الفدية في الصوم عند البأس غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص بوجبه قياساً على الصوم من غير معنى يعقل قلنا يحتمل ان يكون ثبوت فدية الصوم معلولاً بالعجز في نفس الامر وان كنا لانفق عليه لقصور عقولنا عن دركه ويحتمل ان لا يكون معلولاً بل يكون امراً تعبدياً محضاً فلا يجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضة الاحتمال الثاني اياه فيكون المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلاً مشكوكاً لا معلوماً الا انه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تعويضية فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد بن في الزيارات في فدية الصلوة تجزيه انشاء الله تعالى اذ لو كان بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس (قوله واحجاج الغير بالمال) لانا لانقل المائلة بينهما ايضا لا صورة لانها تنقيص وقصد ولا معنى لانها اشباع الغير وتعظيم المكن فجواز به حديث التثنية ولوروده في عجز الشيخوخة وانها دائمة اشترط في فرضه العجز الدائم كما عن البيت وعن المريض مرض الموت لا في تطوعه لان مبناه على التوسع (قوله ومعاندتها ظاهرة) اورده عليه انه لا تضاد لاختلاف المتعلق بل ربما قيل بتناسبها من حيث ان اعطاء الشيء منع للنفس عن الارتفاق به واذا لازم منه تعقل عدم المائلة وهو غير مراد فتدبر (قوله كقضاء تكبيرات العبد في الركوع) لمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه اذا اشتغل بتكبيرات العبد فانه يكبر للافتتاح ثم للركوع وهو واجب ثم لتكبيرات العبد في الركوع من غير رفع يديه لان رفع اليد سنة واخذ الركبة بالكنى ايضا سنة فلا يجوز ترك سنة لا قامة سنة (قوله لاستواء النصف الاول) والاختفاء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة فهو الفارق عن القعود (قوله بهذا المعنى) ولانه لما كان للركوع شبهة بالقيام وقد شرع فيه ماهو من جنس التكبيرات وهو تكبير الركوع حتى ان من سهى عنه ثم تذكر في الركوع كبر فيه فالتحق بهما ماهو من جنسهما من تكبيرات العبد بخلاف القراءة والقنوت لانها ليس من جنسهما ماهو قرينة يؤتى في الركوع وبخلاف التحريمة وبخلاف الامام لقدرته على العود الى القيام

ولما فرغ من بيان حكم الواجب بالامر شرع في بيان صفة الحسن للمأمور به فقال (والحسن لازم للمأمور به) يعني اذا امر بشئ علم انه حسن لان الامر حكيم لا يأمر بشئ الا الحسنه ولا ينهى عنه الا القبيح كما قال جل ذكره ان الله يأمر بالعدل والاحسان وابتداء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر الآية فالحسن والقبح لا يعرفان الا بالامر والنهى لا بالعقل نفسه لان العقل بنفسه غير مهتد بهما وغير موجب عندنا وان كل له حظ في معرفة بعض المشروعات كالايان واصل العبادات وقالت المعتزلة الحسن والقبح عقليان لشرعيان يعني يستقل في معرفتهما من غير توقف الى الشرع اى الامر ان اردت قصوى هذه المباحث فاطلب في مطولات كتب الكلام

(قوله والحسن لازم اه) اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلاث معان على ما يلايم الطبع ومنافره كالفرح والغم والحلو والمر وعلى صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل وعلى متعلق المدح والذم في العاجل وعلى متعلق الثواب والعقاب في الاجل ولا خلاف في انها بالمعنيين الاولين عقليان انما الخلاف في المعنى الاخير (قوله يعني اذا امر بشئ علم آه) يعني ان الامر والنهى من الدلائل على كون الشئ حسنا او قبيحا عندنا وليس بحسن ولا بقبح للافعال فلا بد ان يكون في الامر جهة حسنة سالمة لتعلق الامر قبل ورود الشرع يكون الامر بحداثتها ومنوطا بها بحيث لا يمكن من هذه الحبيثة تعلق النهى عنه عليه ووروده به وكذا النهى عنه لا بد ان يكون فيه جهة قبيحة سالمة لتعلق النهى عليه وينسحب النهى اليه من هذه الحبيثة بحيث لا يمكن تعلق الامر به عليه والمتنازعون في الحسن متنازعون في القبح ايضا والشارح اقتصر على الحسن لان الكلام في حسن المأمور به وقد علم حكم القبح منه (قوله لان الامر حكيم) يعني ان ورود الامر بما فيه جهة قبيحة سالمة لتعلق النهى عنه والنهى بما فيه جهة حسنة سالمة لتعلق الامر به وان كل امر امكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى وعدم المانع عنه والمنازع له الا انه يمتنع من جهة كونه سبحانه حكيمًا عالمًا قادرًا جوادًا على الاطلاق وهو لا ينافي الاعتبار بل يؤكده كما لا ينافيه سبق الاخبار به منه تعالى (قوله كما قال جل ذكره ان الله يأمر بالعدل الاح) فان الآية تدل على ان المأمور به متصف بكونه عدلا واحسانا والنهى عنه بكونه فحشا ومنكرا قبل ورود الامر والنهى وتعلق الخطاب به ولولم يتصف قبل ورود الخطاب بهذه الاوصاف لم يكن لهذه الاحكام واقع يطابقها ومطابق يصدقها ويكون المعنى ان الله يأمر بما امر به ولا يأمر بما لا يأمر به وهو قول لامعنى له اصلا (قوله وغير موجب عندنا) اذ الموجب والحاكم هو الله تعالى ان يحكم عليه غيره والعقل آلة لمعرفة حسن بعض ما حكم الله به وقبحه بتوفيق الله وايقافه وان لم يرد الشرع اما بلا كسب كحسن الصدق النافع او معه لكن لا بطريق التوليد او الايجاب بل بخلق الله تعالى عادة عقيب النظر الصحيح كحسن الكذب النافع وكثير منها

اي غير مدرك بالعقل مماثلته للفايت الاشرع ولا نعني به انه ينفي المائلة والالتناقض حجج الله تعالى فلن العقل منها وذا امارة العجز فالعقل تجوز جعل الشارع المتخالفين بالنوع متعدي المحكمة وان لم يحكم جز ما باتحادهما في المحكمة ونظر الشارع ثم لا يخفى ان عبارة المص مبنية على مذهب العراقيين لما عرفت ان كون القضاء مثلاً انما يتجه على انه بسبب جديد وهو مذهبه فتدبر (قوله كالفدية للصوم الح) فانها شرعت خلفاً عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني باجماع الصحابة رضوان الله عليهم ولا يعقل المائلة بين الصوم والفدية اذ ليس بينهما مشابهة صورة لانها امساك واعطاء ولا معنى فانهما اتعاب النفس بالكف عن الشهوة ودفع حاجة الفقير وكل ما لا يعقل له مثل لا يقضى الابنص كصلوة العبد والوقوف بعرفة ورمى الجمار فانها تسقط بالفوات فان كونها قرينة مخصوص بزمان فان قبل ما كان وجوب الفدية في الصوم عند اليأس غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بل انص بوجبه قياساً على الصوم من غير معنى يعقل قلنا يجهل ان يكون ثبوت فدية الصوم معلولاً بالعجز في نفس الامر وان كنا لانفق عليه لقصور عقولنا عن دركه ويحتمل ان لا يكون معلولاً بل يكون امراً تعبدياً محضاً فلا يجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضة الاحتمال الثاني اياه فيكون المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلاً مشكوكاً لا معلوماً الا انه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية في الصلوة ايضاً واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تعويضية فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمده في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه انشاء الله تعالى اذ لو كان بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس (قوله واحجاج الغير بالمال) لانا لانقل المائلة بينهما ايضاً لا صورة لانها تنقيص وقصد ولا معنى لانها اشباع الغير وتعظيم المكن فجوازها بحديث الخثعمية ولوروده في عجز الشيخوخة وانها دائمة اشترط في فرضه العجز الدائم كما عن الميت وعن المريض مرض الموت لا في تطوعه لان مبناه على التوسع (قوله ومعاندتهما ظاهرة) اورده عليه انه لاتضاد لاختلاف المتعلق بل ربما قبل بتناسبهما من حيث ان اعطاء الشيء منع للنفس عن الارتفاق به واذا اللازم منه تعقل عدم المائلة وهو غير مراد فتدبر (قوله كقضاء تكبيرات العبدان في الركوع) لمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه اذا اشتغل بتكبيرات العبد فانه يكبر للافتتاح ثم للركوع وهو واجب ثم لتكبيرات العبد في الركوع من غير رفع يديه لان رفع البدن سنة واخذ الركبة بالكف ايضاً سنة فلا يجوز ترك سنة لا قامة سنة (قوله لاستواء النصف الاول) والاختفاء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة فهو الفارق عن القعود (قوله بهذا المعنى) ولانه لما كان للركوع شبهة بالقيام وقد شرع فيه ما هو من جنس التكبيرات وهو تكبير الركوع حتى ان من سهى عنه ثم تذكر في الركوع كبر فيه فالتحق بهما ما هو من جنسهما من تكبيرات العبدان بخلاف القراءة والقنوت لانها ليس من جنسهما ما هو قرينة يؤتى في الركوع وبخلاف التحريمة وبخلاف الامام لقدرته على العود الى القيام

ولما فرغ من بيان حكم الواجب بالامر شرع في بيان صفة الحسن للمأمور به فقال (والحسن لازم للمأمور به) يعني اذا امر بشيء علم انه حسن لان الامر حكيم لا يأمر بشيء الا بحسنه ولا ينهى عنه الا بقبحه كما قال جل ذكره ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر الآية فالحسن والقبح لا يعرفان الا بالامر والنهى لا بالعقل نفسه لان العقل بنفسه غير مهتديهما وغير موجب عندنا وان كان له حظ في معرفة بعض المشروعات كالايان واصل العبادات وقالت المعتزلة الحسن والقبح عقليان لا شرعيان يعني يستقل في معرفتهما من غير توقف الى الشرع اى الامر ان اردت قصوى هذه المباحث فاطلب في مطولات كتب الكلام

(قوله والحسن لازم) اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلاث معان على ما لا يلم الطبع ومنافره كالفرح والغم والخلو والمروءة على صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل وعلى متعلق المدح والذم في العاجل وعلى متعلق الثواب والعقاب في الاجل ولا خلاف في انها بالمعنيين الاولين عقليان انما الخلاف في المعنى الاخير (قوله يعني اذا امر بشيء علم آه) يعني ان الامر والنهى من الدلائل على كون الشيء حسنا او قبيحا عندنا وليس بحسن ولا بقبح للافعال فلا بد ان يكون في الامر جهة حسنة سالمة لتعلق الامر قبل ورود الشرع يكون الامر بمحضائها ومنوطا بها بحيث لا يمكن من هذه الحيثية تعلق النهى عنه عليه ووروده به وكذا المنهى عنه لا بد ان يكون فيه جهة قبيحة سالمة لتعلق النهى عليه وينسحب النهى اليه من هذه الحيثية بحيث لا يمكن تعلق الامر به عليه والمتنازعون في الحسن متنازعون في القبح ايضا والشارح اقتصر على الحسن لان الكلام في حسن المأمور به وقد علم حكم القبح منه (قوله لان الامر حكيم) يعني ان ورود الامر بما فيه جهة قبيحة سالمة لتعلق النهى عنه والنهى بما فيه جهة حسنة سالمة لتعلق الامر به وان كان امرا ميكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى وعدم المانع عنه والتمنع له الا انه يمتنع من جهة كونه سبحانه حكيميا عالما قادرا جوادا على الاطلاق وهو لا ينافي الاختيار بل يؤكده كما لا ينافيه سبق الاخبار به منه تعالى (قوله كما قال جل ذكره ان الله يأمر بالعدل الاح) فان الآية تدل على ان المأمور به متصف بكونه عدلا واحسانا والمنهى عنه بكونه فحشا ومنكرا قبل ورود الامر والنهى وتعلق الخطاب به ولولم يتصف قبل ورود الخطاب بهذه الاوصاف لم يكن لهذه الاحكام واقع يطابقها ومطابق يصدقها ويكون المعنى ان الله يأمر بما امر به ولا يأمر بما لا يأمر به وهو قول لامعنى له اصلا (قوله وغير موجب عندنا) اذا الموجب والحاكم هو الله تعالى ان يحكم عليه غيره والعقل آلة لمعرفة حسن بعض ما حكم الله به وقبحه بتوفيق الله وايقافه وان لم يرد الشرع اما بلا كسب كحسن الصدق النافع او معه لكن لا بطريق التوليد او الايجاب بل بخلق الله تعالى عادة عقيب النظر الصحيح كحسن الكذب النافع وكثير منهما

ليس للعقل مدخل في معرفته فالشرع مثبت في الكل والعقل مبين في البعض وانما يضاف الاحكام الى العلل في الشرعيات والعقليات بالعقل تبسيرا على العباد لان ايجاب الله تعالى غيب لالان العقل موجب بل فاهم وسيأتى بيان الفرق بين المذاهب في فصل الاهلية انشاء الله تعالى

ولما بين لزوم الحسن للمأمر به اخذ في تقسيمه فقال (اما لمعنى في عبته) كركنى الايمان من التصديق والاقرار لكن التصديق لا يَحْتَمِل السقوط عن المكلف بحال ولو تبدل بضده العباد بالله يكون كفرا على اى وجه بدله فلا يسقط حسنه البتة والاقرار يَحْتَمِل السقوط في حالة الاكراه مع كونه حسنا لعبته اذا كان قلبه مطمئنا بالايمان ومتى احتل السقوط بعذر الاكراه احتل الحسن السقوط ايضا ومعنى احتمال السقوط ان لا يجب عليه الاقرار حتى لو بدله بضده لا يكون كفرا لان اللسان ليس بمعبد التصديق قبل يَحْتَمِل الاقرار السقوط بعذر لكن مع بقاء صفة الحسن بدليل انه لو صبر فقتل يكون مأجورا وانما الساقط وجوبه ولا يلزم من سقوط الوجوب سقوط حسنه لان عدم الواجب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على انه لا نسلم ان الواجب ساقط بل ايجله مع قيام المحرم اجب عنه بانه لا يلزم من كون الصابر شهيدا بقاء حسنه اذ لو لم يسقط حسنه لما ايجض ضده وهو اجراء كلمة خبيثة مع بقاء حرمة كما كان الا انه رخص تقديمها لحق نفسه على حق الله وكون الصابر مأجورا لكونه باذلا لنفسه مؤثرا لحق الله تعالى على حق نفسه بناء على بقاء حرمة اجراء الكلمة لا على بقاء حسن الاقرار

(قوله اما لمعنى في عبته) اى اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا بمعنى انه ثابت قبله لا موجهه فالمأمر به اما ان يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء كان لعبته او لجزئه اى يدركه العقل بلا واسطة الامور الخارجية عن الذات بمعنى ان العقل لو كان موجبا لحسنه لحسنه حين النظر في المأمور به وان فرض عدم كونه مأمورا به بامر صادر عن الحكيم كذا في ابن نجيم (قوله كركنى الايمان آه) صرح الشارح بركنية الاقرار من الايمان وهو مذهب الجمهور تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر بها ويكتفى بجعلها اهم من الاعمال (قوله لكن التصديق آه) اشارة الى التقسيم بان ما حسن في ذاته نوعا ما لا يَحْتَمِل السقوط وما يَحْتَمِل السقوط (قوله والاقرار يَحْتَمِل السقوط) شنع على احتمال السقوط مع القول بالركنية واجابوا عنه ان المراد بالركنية الركنية الاعتبارية بمعنى ان الشارع اعتبره ركنا لكونه ترجها للقلب وجودا وعدمه وعند الضرورة اعتبر عدمه موجودا حكما كما في الاخرس وبهذا القول يندفع ايضا ما قيل ان الاقرار ان كان من اقسام ما حسن لعبته ولذاته كفى يَحْتَمِل السقوط لان ما بالذات لا ينعدم اصلا وحاصل الدفع ان المراد بالسقوط عدم اعتبار الشارع اياه لمعارضة منسدة مساوية او اعظم منه لان مفسدة فوت حق العبد صورة ومعنى في صورة الاكراه اسقطت رعاية حق الله تعالى صورة مع بقاءه معنى وهو

التصديق تأمل قال في التلويح الاقرار وان كان جزءاً من الايمان الا ان له شائبة العرضية والتبعية ففى حال الاختيار تعتبر جهات الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمناً عند الله تعالى وفي حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار انتهى (قوله لان اللسان آه) لان كون التصديق من الايمان لا يخفى على احد والتصديق محله القلب والاقرار فعل اللسان وانما اجرى عليه الركنية لكونه دليل التصديق وجوداً وعدمه فاذا بدله بغيره في وقت يكون متمكناً من اظهاره كل كفاً واذا زال تمكنه من الاظهار بالا كراه لم يصير كافر الا بسبب الخوف على نفسه دليل ظاهر على بقاء التصديق في قلبه وفي تبدله وقت التمكن دليل على تبديل اعتقاده فكل ركن الايمان وجوداً وعدمه ولذلك اختص الاقرار بالدليلية دون سائر اعمال الجوارح لكونه متعيناً للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع والحلقة حرمة (قوله مع بقاء الحسن آه) هذا هو الاشبه باصول مذهبنا الحنفية لان حسن الشيء عقلى عندنا يعنى مع قطع النظر عن الامر والنهى يوجد في ذات الشيء جهة ليتحقق ان يكون مأموراً به او منهيًا عنه فترخص الشارع عند الضرورة باقرار ضد المأمور به لا يوجب زوال حسن الايمان في ذاته والله اعلم

(وهو) اى الحسن لمعنى في ذاته (نوعان احدهما) ما حسن (لمعنى في وصفه) كالصلوة مثلاً فانها حسنة في نفسها لانها تؤدى بافعال واقوال وضعت للتعظيم فان اولها الطهارة ظاهر عن الاحداث والتجاسات وباطنان عن كدورات الكونين ثم جمع الهمة ثم التوجه الى جناب حضرة القدس باطننا وظاهرنا خضوع القلب وخشوع الجوارح (و) النوع الآخر (ماحق بهذا القسم) اى بهما حسن لمعنى في وصفه وان كان حسنه بواسطة لكنه (مشابه للحسن لمعنى في غيره) كالزكوة فانها بواسطة حاجة الفقير تضمنت اغناء عباد الله تعالى الا ان هذه الواسطة لها كانت بمحض خلق الله تعالى من غير صنع من العبد كانت مضافة الى الله جل وعلا وسقط اعتبار الواسطة فصارت حسنة خالصة من العبد للرب جل شأنه بلا واسطة كالصلوة ولهذا ما وجبت الاعلى من وجبت عليه الصلوة دون غيره من الصبيان والمجانين والصوم والحج مثل الزكوة في كونها ماحقين بهما حسن لمعنى في وصفه فانها بواسطة اشتهاؤ النفس وشرى في البكس لماتضمنها قهر عدو الله تعالى وهو النفس بالمنع عما تشتهيه وتعظيم شعائر الله تعالى الحق بهما حسن لمعنى في وصفه (و) حكم (النوعين) هما حسن في وصفه والمالحق به (واحد) في انه متى وجب على المكلف لا يسقط عنه الا بالاداء او باعتراض ما يسقط بعينه

(قوله فمعنى وصفه) اى من غير نظر الى واسطة خارجة عن مفهوم الفعل (قوله فانها حسنة بنفسها) اى فانها حسن لحسن في نفسه لانها مشتبهة على افعال واقوال ووضعت لتعظيم الله تعالى كما قال الشارح والتعظيم له تعالى حسن في نفسه فالصلوة مثال لما هو حسن في ذاته باعتبار جزئه

اعترض بان الصلوة كانت بواسطة الكعبة بالحج واستحقاق المعبود فتكون حسنا لحسن في غيره
اجيب بان حسنهما لم يتوقف الى الكعبة بخلاف الحج ولهذا كانت النافلة على الدابة حسنة وبان
الاستحقاق لا ينافي الحسن لحسن في نفسه بل يؤكده والالم يكن الايمان حسنا لحسن في نفسه
وهي تسقط بعذر الجنون والاعماء والحبيص والنفاس وهي وان شاركت الاقرار في احتمال
السقوط لكن الصلوة ادى من الاقرار اذ ليست كنامثله لاحقية وهو ظاهر ولا الحاقا اذ لا تدل
عليه عدم ما كالاقرار حال الاختيار ولا وجودا الاعلى هيئة مخصوصة وسره ان كمال الايمان في
الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روجه وجسده فتعين لذلك فعل اللسان
لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس الشكر الحمد لله لاعمل سائر الاركان كذا في المرأة
(قوله اى ماحق بها حسن لمعنى في وصفه) يعنى ان هذا الفعل ليس حسنا في نفسه بل بواسطة
امر يهرى العقل انه المطلوب بالامر والمتصف بالحسن ولكنه لا عبرة لهذه الواسطة وانها في
حكم العدم حتى كل المقصود بالامر هو نفس الفعل التى ورد الامر به فكل تعبد محض ولذلك
جعل من جملة الافعال التى كانت حسناتها لنفسها (قوله فانها بواسطة حاجة الفقير تضمنت الحج)
يعنى ان حسناتها ليس لذاتها لان الزكوة تنقيص المال وانما حسناتها بالغير وهو الحاجة اذ بواسطتها
تضمن الزكوة اغناء العباد حتى لو لم توجد لم توجد المتضمن (قوله الا ان الواسطة لما كان)
يعنى ان الحاجة لما ثبت بخلق الله تعالى بلا اختيار العبد كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبار
الواسطة وحسنها فصارت حسنة خالصة وتعبد محض ولهذا جعلت حسنة لحسن في نفسها شبيهة
بالحسن لحسن في غيره فان قلت لا يلزم من هذا كونها حسنة لمعنى في نفسه لانه امان ان يكون
لعينه او لغيره وليست فيها شىء فيها قلنا لما سقط حسن الوسائط حكمنا انه حسن في نفسه وان
لم نعلم جهة حسنه لما ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى في نفسه (قوله والصوم
والحج مثل الزكوة) يعنى ان الصوم في نفسه منع النفس مما اباح لها مالها من النعم والحج ايضا
في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاما كن
فليس في كليهما حسن (قوله بواسطة اشتهاؤ النفس وشرى المكان) ولكن لما كان اشتهاؤ
النفس بمحض خلق الله تعالى والبيت من حيث انه بيت كسائر البيوت ليس فيه شرى
الا يجعل الله تعالى شرفا سقط اعتبارهما عن الوساطة فصار الصوم والحج تعبد محض الوجه الله تعالى
كانها احسان بلا واسطة ولذلك التحق بها حسن لمعنى في وصفه (قوله باعتراض ما يسقط بعينه)
مثل الحبيص والنفاس للصلوة والصوم وقوله بعينه احتراز عن الحسن لحسن في غيره كالوضوء
والسعى فانه يسقط بسقوط الغير ويبقى ببقائه كما سبأنى فان قيل المراد بالساقط ان كل ما
يثبت في الذمة بالسبب يصح قوله او باعتراض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب
بالعوارض المادثة في الوقت ولكن لا وجه لايراده في هذا الموضوع لانه في بيان حسن ما يثبت
بالامر وان كان المراد به ماثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او باعتراض ما يستقيم

بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد وجوب ادائه بالامر فلان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم يسقط عنها اذا حاضت او نفست في آخر الجراء كما سبق في مباحث المقيد بالوقت كذا في المرأة وقد يقال ان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرئ بالامر صححت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطته كما صححت اضافة ما ثبت به المقتضى الى المقتضى ولا يخفى ما فيه فتدبر

ولما فرغ من القسم الاول من الحسن شرع في القسم الثاني منه فقال (واما لمعنى في غيره) اى الموصوف بالحسن هو الغير لانفس الأمور به بل الأمور به وسيلة الى ذلك الغير اما من حيث السبب اول كونه شرطاً لصحته فالاول كالسعى للجمعة فانه حسن لمعنى في غيره لان السعى في نفسه عمل مباح وانما حسن لانه يتمكن به من اداء الجمعة حتى اذا تمكن منها بلا سعى سقط الامر اذا السعى للجمعة لا يحسن اصلاً ولا يتأدى به الجمعة بحال والثاني كالوضوء للصلوة فانه من حيث انه مفيد طهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة لانه في نفسه تبرد وانما حسن لكونه شرطاً لصحتها ولا يتأدى بدونه الصلوة بحال ويسقط بسقوطها ويستغنى الصلوة عن صفة القرية في الوضوء وهى النية حتى جاز الوضوء بغير نية (وهو) اى ذلك الغير الذى حسن الأمور به لاجله (نوعان ايضا) كما ان القسم الاول نوعان (احدهما ما لا يؤدى بالأمور به) كالصلوة مع الوضوء فلان الوضوء حسن لكونه وسيلة الى الحسن وهو الصلوة فالوضوء أمور به بقوله تعالى فاغسلوا والغير الصلوة ولا يؤدى ذلك الغير بالوضوء بالأمور به (والاخر) من النوعين (ما يؤدى به) اى بالأمور به كاعلاء كلمة الله تعالى وقهر عدوه مع الجهاد فان الجهاد أمور به بقوله تعالى جاهدوا فانه غير حسن في نفسه لكونه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وهدم بنيان الرب وقد قال النبي عليه السلام الا دمی بنیان الرب ملعون من هدم بنیان الرب وانما صار حسناً لكونه وسيلة الى الحسن وهو اعلاء كلمة الله وقهر عدوه جل وعلا واعلاء كلمة الله معنى غير الجهاد والجهاد أمور به والغير اعلاء كلمة الله وذلك الغير يحصل بنفس الأمور به بخلاف الوضوء مع الصلوة (وحكمهما) اى حكم النوعين في الحسن لمعنى في غيره (واحد ايضا) فى ان يجب بوجوب الغير ويسقط بسقوط الغير كوجوب الوضوء بوجوب الصلوة وسقوطه بسقوطها وكوجوب صلوة الجنابة باسلام الميت والجهاد بكفر الكافر وسقوطها بالكفر

(قوله هو الغير) بان يكون ذلك الغير واسطة في العروض ومتصفة بالحسن بالذات وبحسنها صار الفعل الأمور به حسناً (قوله في نفسه عمل مباح) وانما يتصنى بالحسن بكونه وسيلة الى الحسن كالصلوة مثلاً (قوله ولا يتأدى به الجمعة) ومعنى عدم التأدى ان لا يسقط المقصود بالامر وهو الغير عن الذمة بنفس ذلك الفعل بل لا بد ان يوجد المقصود بالأمور به بفعل آخر

(قوله كوضو الصلوة) اى كوضو كن وسيلة للصلوة لا مطلق الوضوء فليس فى التمثيل شائبة الخفاء (قوله ويستغنى الصلوة عن صفة القربة) لان الصلوة انما يفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لاداته (قوله ولا يؤدى ذلك الغير آه) اى لا يسقط ذلك الغير عن ذمة المكلف بالوضوء بل بافعال مخصوصة واركن معلومة (قوله كاعلاء كلمة الله) اى كلمة الشهادة واعلاؤها حسن لنفسه واسطة فى اتصاف الجهاد بحسنه الذى هو المأمور به بقوله تعالى وجاهدوا وقتلوا (قوله يحصل بنفس المأمور به) اى من غير احتياج الى فعل آخر (قوله وسقوطه بسقوطها) فان سقطت الصلوة بالحيض والنفاس مثلاً سقط وجوب الوضوء للصلوة ولو سقطت الجمعة لعذر من الاعذار سقط السعى (قوله بسقوط الاسلام والكفر) بان ارتد المسلم العباد بالله او علم كونه منافقاً سقط الصلوة عليه كما قال الله تعالى فى حق المنافقين ولا تصل على احد منهم مات على قبره وكذا لو اسلم الخلق كلهم سقط فرض الجهاد وان كان ذلك خلاف الواقع وفى الخبر لن يبرح هذا الدين قائماً يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى يقوم الساعة

وهذا القسم هو الكامل فى كونه حسناً لغيره اذ ليس له مثابة الحسن لمعنى فى نفسه وهذا مقابل للقسم الاول من الحسن لعينه صدق الاصول

لما فرع من تقسيم لازم الامر شرع فى تقسيمه بحسب الوقت فقال (ثم الامر نوعان) النوع الاول (مطلق) عن الوقت اى بان لم يذكر له وقت كالامر بالزكاة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة كقوله لله على ان اتصدق بدرهم ولم يعين وقتاً (فلا يوجب الاداء على الفور) بل يوجب على التراخى (فى الصحيح) من مذهب علمائنا رحمهم الله يعنى يجب مطلقاً عن الوقت ولكن خيار التعيين اليه ولو مات قبل الاداء يأتى بتركه وقال ابو الحسن الكرخى يوجب الاداء على الفور قلنا قول القائل لغيره افعل الساعة مقيداً يوجب الاداء على الفور وقوله افعل مطلقاً لو اقتضى هذا الفور ايضا لم يكن بين المطلق والمقيد فرق فى الحكم هـ

(قوله لما فرع من تقسيم لازم الامر) اى المأمور به فانه قسمه اولاً باعتبار حالة للمأمور به فى نفسه من الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره وثانياً باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت فهو تقسيم ثان للمأمور به والمقسم فيها الواجب فتدبر (قوله مطلق عن الوقت) المحدود اى غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفوته والا فالمطلق ايضا موقت بمعنى انه واقع فى الوقت (قوله بل يوجب على التراخى فى الصحيح) من مذهب علمائنا الحنفية الا ان مرادهم بالتراخى عدم التقيد بالحال لا التقيد بالاستقبال فالتراخى عندهم اعم من الفور وغيره وهو مراد المصنف والشرح كصدر الشريعة والمختار عدم وجوب التراخى بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالتراخى الاتيان بالمأمور به متأخراً عن ذلك الوقت وفسر صاحب افاضة الانوار بجواز تأخير عنه مالم يغلب على ظنه فواته قال ابن نجيم هذا احسن من التفسيرين

الاولين لان المقصود من قولهم على التراخي افادة جواز التراخي لا التقيد بزمن او عدمه
 كذا في نسمات الاسرار (قوله يأثم بتركه) فقط اى لا يأثم بتأخيرهِ واما على القول بالفور
 انه يأثم بالتأخير ايضا (قوله يوجب الاداء على الفور) ومعناه انه يجب تعجيل الفعل في اول
 اوقات الامكان بمعنى انه يأثم بالتأخير وتمسكهم على القول بالفور ان الوقت يثبت اقتضاء
 لانه ثبت ضرورة امكان الاداء وقدا ريد اول اوقات الامكان بالاجماع فلا يبقى غيره مرادا لان
 الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولان الاحتياط على القول بالفور لان الاحتياط في امر العبادة
 لازم والتأخير تفويت لانه لا يدري اي قدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاحتمال
 لا يثبت التمكن من الاداء فيكون تأخيرهِ عن اول اوقات الامكان تفويتا والجواب اننا لانسلم
 انه تفويت لانه يتمكن من الاداء في جزء يدركه بعد الجزء الاول حسب تمكنه في الجزء الاول
 وموت الفجأة نادر لا يصاح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يقلب على ظنه بامارة انه
 اذا اغري فوت المأمور به والظن من امارة دليل من دلائل الشرع كالا جتهاد في الاحكام فيجوز
 بناء الاحكام عليه كذا حققه ابو النصر ولنا ان الفور امر زائد ثبوت فيحتاج الى القرينة بخلاف
 التراخي بمعنى عدم التقيد بالمال لا التقيد بالاستقبال فبالاجتهاد الى القرينة هو الاصل
 وموجب اللفظ وقضية البرهان ولا يعارض علينا بالقلب لان ما قلنا به من التراخي اعم واورد
 بان مدلول الامر طلب الفعل والفور والتراخي خرج منه وايضا انها من صفات الفعل وهو
 المصدر ولا دلالة لاحدهما اذ من المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لادالة على خصوصية
 شئ عنهما وايضا لو كان للفور لعاد على موضوعه بالنقض كما بينه الشارح لكن لهم ان يقولوا انها
 نقول بالفور اذا لم يقترب به شئ من القيود لا مطلقا فلا يكون عند التقيد مفيدا للفور حتى
 يلزم الخلف والتناقض

(و) نوع (مقيد به) اى بالوقت اى خص جوازه بوقت معين فنوت العبادة بفوقه (وهو)
 اى المقيد بالوقت (انواع) النوع (الاول ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى) حتى يؤدى
 في بعضه ويفضل البعض الآخر عن الاداء (و) يكون الوقت (شرطا للاداء) حتى يفوت
 الاداء بفواته بديهة اقتضاء فوت الشرط فوت المشروط (و) يكون الوقت (سببا للوجوب)
 حتى يختلف اداء الواجب باختلاف صفة الوقت حتى فسد الفجر بطلوع الشمس لكمال سببه
 ولم يفسد العصر بغروبها لنقصان سببه ويفسد التعجيل قبل الوقت ضرورة ايجاب اختلاف
 السبب اختلاف المسبب كاختلاف الالم باختلاف الضرب شدة وضعفا ولما جعل الوقت سببا
 للوجوب مع كونه ظرفا للاداء امتنع ان يجعل كل الوقت سببا لان اعتبار جانب السبب فيه
 يقتضى تأخير الاداء عن الظرف حينئذ فتبطل الظرفية واعتبار جانب الظرفية يقتضى وجود
 الحكم قبل تمام السبب فتلغو السببية فوجب ان يجعل بعضه سببا والجزء السابق اولى به لعدم ما
 يراحمه فان اتصل الاداء به تقرر السببية والانتقال الى الجزء الثانى ثم وثم الى ان يضيق

الوقت عند زفره والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فتعينت السببية فيه ضرورة انه لا يبقى ما يحتمل نقلها اليها فتعين في هذا الوقت حال الملكى من الاسلام والبلوغ والسفر والعقل والطهر واضد ادمها فاد الجراء الاول الوجوب وصحة الاداء بعده لا وجوب الاداء اذ هو بالطالب ونفس الوجوب غير وجوب الاداء كما في ثمن البيع ومهر النكاح تأمل (وهو) اى الوقت الجامع للقيود الثلاثة

(قوله تفوت العباد بفتوته) اى يكون قضاء كالصلوة او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار (قال طرفا للمؤدى) المؤدى من الصلوة هى الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة والاداء اخر اجها من العدم الى الوجود في الوقت (قوله حتى يؤدى) اشارة الى معنى الطرف وحاصله ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدارا به فانه اذا اكتفى في اداء الصلوة على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء ولو اطال ركنا منه مضى الوقت قبل تمام الاداء ويجوز الاداء في اى جزء شاء من اجزاء الوقت (قوله شرطا للاداء) اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهومه ولا مؤثرا في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لانفس الهيئة وهى لم تفت بفتوته (قوله سببا للوجوب) اى سببا ظاهرا لنفس الوجوب لا للوجوب الاداء فانه ثابت بالطالب ومعنى كونه سببا ان يكون امر اظاهرا دل الدليل السعى على كونه معرفا لوجوب المؤدى ومفضيا اليه بحيث يترتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر البنا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة والا فالسبب الحقيقى لوجوب العبادات مطلقا تتابع نعم الله تعالى على العباد وهو يقتضى الشكر فى كل ساعة ولكن تتابع ذلك النعم لما كانت فى الاوقات جعلت الاوقات سببا للصلوة باقامة المحل مقام الحال تيسير للعباد ثم ان فى ذلك وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء والمحققون من ائمة الحنفية فى تغاير الوجوب على وجوب الاداء بان الاول اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهنى اول لزوم مال متصور فى الذمة ووجوب الاداء لزوم اخر اياه من العدم الى الوجود الخارجى قال صدر الشريعة ان نفس الوجوب اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفرغ الذمة عما اشتغلت به والقولان متقاربان قال بعض المحققين ولكل منهما سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت نيابة عن تتابع النعم عند المحققين ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك واما وجود الاداء فسببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته والظاهرى استطاعة العبد وقدرته المؤثرة المستجمعة بجميع شرايط التأثير (قوله حتى يختلف) دليل لكون الوقت سببا للوجوب وذلك لان الاصل فى اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الطرف او الشرط الا انه لا يقدح فى كونه امارة السببية (قوله باختلاف

(صفة الوقت) أي ان كان الوقت كاملا فالواجب كامل او كان الوقت ناقصا فالواجب ناقص (قوله حتى فسد الح) تفرع على الاختلاف يعني ان ما وجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمده وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لانقصان فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت في اثناء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا ومديث ابي هريرة رضى الله عنه ورد قبل النهي عن الصلوة في الاوقات الثلاثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار (قوله ولم يفسد العصر) لان الجبرء الاخير الذي وجد الشروع فيه فاسدا موصوفى بالكراهة لانه وقت امرار الشمس فاذا استأنى فيه عصر ذلك اليوم وجب الفرض به ناقصا فاذا غربت الشمس بعد الشروع لم ينتقض بادائه بعد خروج الوقت ويرد على هذا الاصل انه اذا اسلم الكفر وقت امرار الشمس ثم لم يصل لايجوز قضاءه في اليوم الثاني وقت امرار الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه واجيب باننا لانسلم اولا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا وعلى التسليم ان صورة النقض ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاءه ناقصا بل هي مما وجب كاملا لان الوقت كسائر الاوقات لانقصان فيه ولافساد وانما النقصان في العمل لوقوعه مشابها لعمل عبدة الشمس فلا نقصان فيه بل المعقول فيه يقع ناقصا الا ان تحمل ذلك النقص ضروري لو ادى فيه لانه مأمور بالاداء فيه فاذا فات الوقت عدم الضرورة فلا يخرج عن عهده الا بكامل بخلاف ما لو قضى في وقت مكروه ما قطعه من النفل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كل آثما لان وجوبه لضرورة صيانة المؤدى عن البطلان وهو يحصل مع النقصان وكذا سجدة التلاوة وصلوة الجنابة لانه مخاطب بالاداء موسعا ومن ضرورته تحمل ما يلزمه من النقص لو ادى عندها التلاوة والحضور كذا حقه ابن الهمام فاذا يرجع كون الوقت ناقصا الى تعلق امر الشارع بادائها في ذلك الوقت ولو بالكراهة (قوله ويفسد التعجيل) آه وهذا ايضا من امارات كون الوقت سببا للوجوب لان تقديم المسبب على السبب لايجوز اصلا (قوله يقتضى تأخير الاداء) والسبب يجب ان يقدم على المسبب فحصل التناقض بينهما ولذلك قالوا ان الظرف جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب هو الجبرء الاول وتقرره الجبرء المتصل بالاداء ان ادى فيه والكل في القضاء لانه ليس بظرف للقضاء فلا منافات فيضاهى الوجوب الى جملة الوقت (قوله والجبرء الاول اولى به) يعني لما لم يجوز كون جميع الوقت سببا لمنافات الظرفية السببية ان ادى في وقته اول نزوم الاداء بعد وقته ان ادى بعد تمام الوقت جعلنا بعض الوقت سببا وظهور ان ذلك البعض هو الجبرء الاول (قوله لعدم مايراهه) اذ المعدوم لا يصح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده ولولم يكن سببا لما صح (قوله تقررت السببية فيه) لعدم الضرورة الى الانتقال والحصول المقصود اذ المقصود من نفس الوجوب تحصيل الاداء نظرا الى الظاهر

وان كان المقصود الاصلى هو الابتلاء في التحقيق ولا يحكم بالتعيين على الجرة الاولى والاله واجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت واللازم باطل بالاجماع ولا يعين آخر الوقت ايضا والاله اصح الاداء في اول الوقت لا متناع تقدمه على السبب فان قلت المسبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضى الى الوجود اعنى الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطته فان قلت ان اتصل الاداء بالجرة الاولى فقد تقررت عليه السببية والا فلا سببية حتى تنتقل قلت لانسلم انتفاء السببية عن الجرة على تقدير عدم الاتصال بل الجرة الاولى سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنتفى هنا تقرر السببية والحاصل ان كل جرة سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور كذا في ابن ملك (قوله والانتقال) وذلك لانه لو لم تنتقل فاما ان ينضم معه الاجراء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم تنضم اليه يلزم عدم وجوب الصلوة على الطاهر من الحيض والنفس والمفتق من الجنون والكفر اذا اسلم بعد انقضاء الجرة الاولى والاربع على من سافر والركعتان على من اقام بعده وهو خلاف الاجماع وان انضمت اليه يلزم التخطي من القليل وهو الجرة المتصل بالاداء الى الكثير بلا دليل فان قلت الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور في الاعراض والامور الاعتبارية قلت قد ثبت في قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجوز فيها الانتقال ونحوه كالمالك وغيره (قوله الى ان يضيق الوقت عند زفر) فان الانتقال ينتهي عنده الى جرة لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لان الانتقال الى ما بعده يوعى الى التكليف بالمحال فان اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض عند هذا الجرة وجبت الصلوة عليه وان حدثت هذه العوارض بعدمضى هذا الجرة لا يلزمه الصلوة عنده وان كان الوقت باقيا واجابوا عنه بانه انما يوعى اليه لو كان المطلوب عين ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب في الذمة ليلزم القضاء فلا (قوله والى آخر جرة الوقت الح) اى الجرة الاخير الذى لا يسع بعده الا التعريية لا الجرة التى لا جرة بعده اصلا وانما اقتصر الانتقال على هذا الجرة الموصوف لابتأتى الشروع في الوقت اما لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كل ذلك اداء لا قضاء واما لما ان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس كفى في ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع كذا في المرأة (قوله فتعين في هذا الوقت حال المكنى) حتى اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض عند هذا الجرة وجبت الصلوة عليه وان شرع في ذلك الوقت واتم بعد خروجه كل ذلك اداء وان كانت واحدة من هذه الاوصاف في ذلك الجرة لم يجب لعدم ثبوت اتصال الاداء عليه في حال اهليته وكذا ان كان مقبيا في ذلك الجرة وجب عليه صلوة الاقامة وان كان مسافرا في سائر الاجراء

وان سافر في ذلك الجرع وجب عليه صلوة السفر وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة (قوله الوجوب) اي نفس الوجوب وصحة الاداء بعده اي بعد الوجوب ومعنى الصحة كون الفعل موصلا الى المقصود الدينوي والمقصود الدينوي في العبادات تفرغ الذمة وقد تقرر عندهم ان اول الوقت سبب لنفس الوجوب واشتغال الذمة به فلو صلى في اول الوقت فقد فرغ ذمته عما اشتغلت به وهو معنى الصحة فظهر ان صحة الصلوة في اول الوقت انما هي لانقضاء سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه سبب وجود الاداء لا سبب نفس الوجوب الذي يدور عليه الصحة والاشتغال يحصل بقيام الاهلية وصلوح المحل وانقضاء السبب وهذا نفس الوجوب ويترتب عليه وجوب الاداء وللأول تقدم في اعتبار العقل وسبق في الملاحظة وعليه للثاني فانه لو لم يكن نفس الوجوب سابقا فاي شئ يجب ادائه وهذا هو مراد صاحب الكشف من قوله اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن لزوم اخراج ذلك الفعل الى الوجود وهو في محاذات وجوب الثمن بالشراء ووجوب ادائه بعد المطالبة وليس المراد منه تصور من عليه الوجوب او تصور احد غيره ولا ان المراد يجب وقوعه بدون ان يجب ايقاعه من المكلف بل هما شيئان في اعتبار العقل مع نسبة الترتب بينهما وقد يقال ان وقت الواجب في الصلوة لما كان مو سعالما يعتبر في نفس الوجوب زمان معين بل اكتفى بزمان ما تحقيقا لمعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث اعتبر فيه زمان معين وهو عند الشروع او حين تضيق الوقت (قوله الجامع للقيود الثلاثة) وهي كونه ظرفا للموعدي وشرطا للاداء وسببا للوجوب فلان مطلق الوقت ظرف لها والجرع الاول منه شرط للاداء وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الغرض عن وقته والا فالبعض سببه فالحكوم عليه مخالف بالاعتبار فلا منافات كما سبق

(وقت الصلوة ومن حكمه) اي من حكم النوع الاول (اشترائطه التعيين) اي اشتراط النية التي هي التعيين فالإضافة بيانية والا فالمقصود تعيين النية لانية التعيين اما اشتراط نفس النية فلان صرف ما هو حقه من المنافع الى ما هو عليه لا يكون الا بالنية واما التعيين فلان المشروع لها تعدد في هذا الوقت لم يتعين فرض الوقت بالاطلاق بل يقول نويت ان اصلي بل يحتاج الى تعيين الوصف بان يقول نويت فرض الظهر مثلا واذا كان تعيين النية لازما (فلا يسقط) اشتراط التعيين (بضيق الوقت) هذا جواب عن شبهة تردد هي ان التعيين لها شرط باعتبار ان الوقت ظرف يسع فيه غير الواجب ينبغي ان يسقط بضيق الوقت اذ لا يسع فيه غير الواجب فقال فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض كالنوم والاعشاء في اول الوقت ولا يتقصير العباد مع ان احتمال التعدد باق في هذا الوقت الضيق ولهذا لو قضى فيه فرض آخر جاز (ولا يتعين) جرع من ذلك الوقت للاداء (الا بالاداء) اي باختيار العبد حتى لو قال عينت هذا الجرع ولم يشغل بالاداء لم يتعين ويجوز الاداء بعده اذ ليس للعبد ولاية وضع الاسباب والشروط (كالحائث) اي ونظيره الحائث في عدم التعيين بتعيينه فانه غير بين الاطعام والكسوة

والتحرير ولو قال عينت الاطعام للتكفير لا يتعين ما لم يكفر به ومن حكمه ان التأخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شرط الاداء

(قوله لان المقصود تعيين النية آه) قال ابن نجيم ولوحظ نية واكتفى بقوله اشتراط التعيين لكان اولى وانما اشترط تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض فان المشروع لما تعدل بمصر مذكورا بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف فيجب تعيينه (قوله فلان صرف ما هو حق آه) وهو الزمان الصالح للصرف الى مرافق المعيشة الى ما عليه وهو حصره الى التوجه بمناجات ربه واداء الفريضة (قوله بالعوارض) لانها لا تعارض الاصول لكون الاصل فيها العدم ولهذا لا يسقط الصلوة الواجبة بالسبب الشرعى اذ الم يفيض الى المخرج بل يجب القضاء واذالم يسقط بالعوارض فلان لا يسقط بتقصير العبد اولى ولان التقصير لا يصاح سببا لسقوط الواجب كذا في التقرير (قوله فرضا آخر جان) لبقاء مشروعية الغير في هذا الوقت بخلاف الصوم الفرض لانه لو نوى فيه نفلا او اجبا آخر يصح كله عن فرض الوقت (قوله الا بالاداء) اى لا بالقول ولا بالقصد ايضا حتى لو نوى التعيين بلا اشتغال بالاداء لم يتعين ولم يذكره لكونه معلوما بالطريق الاولى بل له الاداء في غيره لان الشارع لم يعين جزأ بل خبر العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولاً او قصد الشاركة الشارع في وضع المشروعات وهذا لان الشارع وضع الوقت سببا وشرطا على الاطلاق فلو عين العبد لزوم تقبيد المطلق وهو نسخ والنسخ من وضع المشروعات بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر وفي ضمنه فلا فساد فيه (قوله لا يتعين ما لم يكفر به) ويصح ان يكفر بغيره لما عرفت من ان ذلك ينزع الى الشركة وانما يتعين ضرورة فعله فان ذلك لا ينزع اليها

(و النوع الثاني) من انواع المقيد بالوقت (ان يكون الوقت معياره) اى للموعدى اراد بالمعيار الوقت المثبت قدر الفعل ولا ينضل كل واحد منهما عن الآخر كالكيل فانه مثبت قدر المكيل (و) يكون الوقت (سببا لوجوبه) لانه اضيف اليه يقال صوم شهر رمضان والاضافة دليل السببية لانها توجب الاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب لان المسبب حادث به شرعا (كـ شهر رمضان) فان الصوم قدر به فيكون الشهر معيارا له من غير تفاضل احدهما عن الآخر (ومن حكمه نفى غيره) اى من حكم المعيار نفى اداء غير الموعدى (فيه) اى في المعيار فان الشارع اوجب شغل الوقت بالصوم ولا يسع فيه الا صوم واحد فينتفى غيره ضرورة كالمكيل والموزون في معياره فاذا كان غيره منفيا (فيصاب بمطلق الاسم) بان ينوى الصوم مطلقا اذ التعيين يحصل بنية مطلق الصوم لانه لما اتحد المشروع من الصوم في هذا الوقت تعين في زمانه فاصيب بمطلق النية (و) يصاب (مع الخطأ في الوصف)

بان ينوى القضاء والكفارة والنذر فكلن كما اذا قو حذر يد بكن وليس فيه غيره فسواء لك ان تنادى باسم جنسه بياحيوان ويأرجل او نوعه بيا انسان اذ لا يتعين بهذا الخطاب غير زيد فكذا فيما نحن فيه ولما لم يكن هذا الحكم عند الامام الاعظم رحمه الله على الاطلاق استثنى منه فقال (الا في المسافر) اي يصاب بمطلق الاسم في رمضان الا في حق المسافر (فانه ينوى واجبا آخر عند ابي حنيفة) لانه اهم اذلومات المسافر في السفر يؤخذ بالمقدم على رمضان ولا يؤخذ بصوم رمضان وقال لم يبق غيره مشروع ولم يجز اداء واجب آخر فيه من المسافر ولا في حنيفة انه غير مطالب بالاداء فيه فصار كشعبان ولان المرخص للمسافر وهو السفر لا ينعدم بنعل الصوم بخلاف المريض اذ المرخص في حقه وهو العجز ينعدم بالصوم فيأحق بالصحيح (وفي النفل عنه روايتان) في رواية يقع عن المنوى لقيام المرخص وفي رواية عن الفرض لانه انما رخص قضاء حاجته وتخفيفا عليه فيظهر فيما فيه ضرورة من القضاء والنذر والكفارة ولا ضرورة في النفل فلا يظهر الترخص في حقه (ويقع صوم المريض عن الفرض في الصحيح) اذ المرخص في حقه وهو العجز ينعدم بالصوم فيأحق بالصالح اي يقع صومه عن رمضان بآي وجه ينوي

(قوله معبرا) اي يكون الوقت الواجب مساويا للوقت فيسمى ذلك الوقت معيار الوجود الواجب ومضيقا لعدم توسعه ويسمى ذلك الواجب الموقت ايضا مضيقا (قوله والاضافة دليل السببية) وقد يضاف الى الشرط مجاز الوجود الحكم عنده وايضا قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه دليل عليها فان الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للتجبر عند صلوحها لها على ان الاظهر ان من هنا شرطية فتكون ادل على السببية واما كون الصوم معيارا فلانه يستغرق اجزاءه سائر ايامه ولا يفضل منها عنه شيء والايام هي المرادة من الشهر شرعا وان كل شهر رمضان لغة اسما للايام واللبالي معافين دفع منع كونه معيارا ثم السبب مطلق شهود الشهر بناء على ماهو الظاهر من النص والاضافة كما ذكره الشارح لان الشهر اسم للجموع الا ان السبب هو الجزء الاول من الليلة الاولى منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه هذا ما ذهب اليه شمس الائمة السرخسي ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذ انوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وذهب الا كثرون الى ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة عليحدة فيتعلق كل بسبب ولا الليل ينافية فلا يصح سببا لوجوبه ويوعيد القول كون سبب الوجوب خارجا عن محل الاداء لوجوب تقدم السبب على المسبب فلو كان اول جزء من كل يوم سببا لوجوبه لم يكن الايام معيارا للصوم والاجماع على خلافه قال بعض المحققين وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بجموعها رجحان سببية شهود

الشهر مطلقاً (قوله فينتفى اه) اراد بالانتفاء عدم المشروعية يوعيده قوله عليه السلام اذا انسخ شعبان فلا صوم الا رمضان (قال فيصاب بمطلق الاسم) اي يتأدى الواجب عن الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم من غير تعرض لتعيين الفرض كنويت الصوم فان مرادهم بمطلق النية نية مطلق الصوم من غير تقييد بكونه نفلاً او فرضاً وليس المراد ان الصوم يصح بالنية المطلقة من حيث انها نية وقال مالك والشافعي ره لا يصح اداء رمضان الابنية على التعيين كما في الصلوة وعند الحنفية يصح بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف فيصح بنية النفل وبنية واجب آخر مثل القضاء والكفارة والنذر ولنا اما في النية المطلقة فلان رمضان متعين للفرض لا يسمع غيره والاطلاق في المتعين تعيين وحاصله ان تعيين المحل ثابت عن الشارع وهو الزمان لقبول المشروع المعين ولازمه نفى صحة غيره واما في نية النفل فلان وصفه بالنفل خطأ فيبطل ويبقى الاطلاق وهو تعيين ولو صام مقيم على غير رمضان لجهله به فوافقه فهو عنه وهذا الدليل يجري في الوصف بغير النفل ايضا والحاصل ان الاوصاف المذكورة خطأ لها لم يكن مشروعاً بطل ولها لم يكن خطأ لازماً للصوم بقي الاطلاق اذا لازم احد الاوصاف لاعتلى التعيين وبطلان وصف معين لا يوجب بطلان الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كلفرض هنا فتح بقى الاطلاق بلا شك وبهذا يسقط ما يقال ان الصوم لا يوجد بدون الوصف ولم يوجد هنا سوى النفل او الواجب الاخر وبطلانها يقتضى بطلان الاصل قال في المسلم اذا بقي جهة الخصوص شرعاً بقي مطلق النية الصحيحة لوجود الفعل شرعاً ومعلوم ان النوع اذا انحصر في فرد واحد كان ذلك الفرد متحققاً بتحقيق ذلك النوع ومقتضى له فتأمل انتهى ثم ان بطلان الوصف لا يوجب بطلان الاصل اصل مطرد عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى خلافاً لمحمد ره فينبغي ان يكون في هذه المسئلة خلافاً ايضا ووفق بعضهم بان محمد رحمه الله انها يقول بان بطلان الوصف يوجب بطلان الاصل فيها اذا كان الوصف فصلاً منوعاً واما اذا لم يكن منوعاً كما في الصوم في شهر رمضان فلا يخالفها في تلك القاعدة فالمسئلة متفق عليها بين ائمتنا رحمهم الله تعالى هذا اثر الفضل الفخيم من الله الكريم (قوله مع الخطأ في الوصف) لانه لغواذ المتوحد في الزمان كالتوحد في المكان وهو يضاف باسم الجنس والعلم والوصف خطاباً كما يقال للرومي لا يكون في الدار سواه يا انسان يلز يد يا اسود يتعين ذلك الرومي بالخطاب فكذا المتعين في الزمان (قوله يصاب بمطلق الاسم الاصح) استثناء متصل يتعلق بقوله ومع الخطأ في الوصف اي يصاب بنية اصل الصوم مع الخطأ في الوصف في حق الجميع الا في المسافر بناء على القول الغير الاصح من مذهب ابي حنيفة فلابق صوم الوقت عن رمضان لو اطلق المسافر النية واذا لم يقع في المطلق لم يقع في ارادة واجب آخر بالطريق الاولى لان الصحة به انما هي باعتبار الصحة بالمطلق بناء على لغو الزائد عليه فيبقى هو وبه يتأدى فنفس الوجوب وان كان ثابتاً في حق المسافر بشهود الشهر الا انه ينوي واجبا آخر فانه اهم هذا توجبه كلام الشارح لكن الظاهر المتبادر من كلام

المصنفه انه استثناء منقوع من قوله والخطأ في الوصف لا من مطلق الاسم عند أبي حنيفة
بدليل صحة ادعاء المسافر بمطلق الاسم قال في مجمع الأنهر ولو أطلق المسافر النية فالأصح انه
يقع عن رمضان ولقول المصنف ينوي واجبا آخر فحاصل المعنى أي يصاب صوم الشهر بنية
الصوم مع الخطأ في الوصف في حق الجميع الا في مسافر اذا نوى واجبا آخر فانه يقع عما نوى والله
الموفق بالتحقيق (قوله لانه اهم) وتوضيحه ان المسافر لما ترك ترخص الافطار وصرف
امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المندورات والكفارات والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده
لانه مادام في السفر موعداً به اذا كرر صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز
لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى كذا في المرأة (قوله لهالم يبق غيره) يعني ان المشروع
في هذا الوقت هو صوم الوقت في حق الجميع لان سبب وجوبه تحقق في حق المسافر ايضا
ولهذا الوصام عن فرض الوقت يجزئه بالاجماع وشرعيته ينفي شرعية الغير لكنه رخص بالفطر
تخفيفا له وهذا لا يجعل غيره مشروعا فاذا لم يأخذ الرخصة لم يبق في حقه الصوم الوقت فيقع
عنه وان نوى نفلا او واجبا آخر (قوله فصار كشعبان) فلا يصح صوم رمضان من المسافر
بدون التعيين فلا يتأدى صوم رمضان عن المسافر بنية واجب آخر والنفل في رواية الحسن
عن أبي حنيفة وهو المختار ويتأدى في رواية ابن سماعه عنه هو الصحيح (قوله بخلاف المريض)
اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول أبي حنيفة فان الفقهاء اختلفوا في ان
المريض اذا صام في رمضان بنية واجب آخر او نفل هل يقع عن رمضان او عما نوى فقبل يقع
عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقبل عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب
أبي حنيفة وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام
ظهر فوات شرط الرخصة واحترز بقوله في الصحيح عمار روى عن أبي الحسن الكرخي ان المريض
والمسافر سواء على قول أبي حنيفة وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده

(و) النوع (الثالث) من انواع الامر المقيد بالوقت (ان يكون الوقت معبرا للمؤدى
لاسبب كقضاء شهر رمضان) أي الوقت في قضاء شهر رمضان وكذا في النذر والكفارات
معبر لها لاسبب لان مقدار الصوم المقضى لا يعرف الا بالوقت ولهذا لا يتحقق قضاء صوم
يومين في يوم واحد واداء كفارتين بالصوم في شهرين فظهر ان الوقت معبر للقضاء لاسبب
اذ سببه شهود الشهر (وشرط فيه التعيين) أي فيما يكون الوقت معبرا لاسبب التعيين من النية
لتعدد المشروع فيه ايضا فلا يصاب بمطلق الاسم ويشترط التبيين لانه لم يتوقف الامساك في اول اليوم
الا لصوم الوقت وهو النفل لاعلى واجب آخر لانه محتمل الوقت والتوقف على الموضوعات الاصلية
لاعلى المحتمل فشرط التبيين ليقع الامساك في الاول من محتمل الوقت وهو القضاء لا من موضوعه
الاصلى وهو النفل (ولا محتمل) قضاء رمضان (الفوات بالتأخير) اذ وقت القضاء غير متعين الى ان

يبوت بخلاف الصلوة الخمس وصوم شهر رمضان لتوقيتهما بالوقت فالعمر هنا كالوقت شبه

(قوله قضاء صوم يومين) ان كانا قصيرين اى لا يتحقق في يوم واحد وان كان طويلا بل يتحقق قضاء يومين في يومين (قوله في شهرين) بل في اربعة اشهر (قوله سببه شهود الشهر) كالاداء وسبب صوم الكفارة اسبابها من الحنث والقتل واماصوم النذر فهو من هذا القسم معينا كل او مطلقا لان سببه النذر لا الوقت ولذا جاز في المعين قبل وقته لكنه في المعين مشابه للقسم الثانى من وجه باعتبار صحته مع اطلاق النية وبنية النفل بخلاف نية واجب آخر فانه يقع عما نوى لان تعيين الوقت له من العبد فائر فيها له لا فيما عليه كذا في نسيات الاسحار نقلا عن ابن نجيم (قوله لتعدد الم شروع فيه) فلى نوع من الصوم نوى يصح عنه على السواء وذلك معنى التعدد فلم يكن الوقت متعينا لصوم واحد فقط حتى يكون الاطلاق تعيينا بتلك القرينة (قوله ويشترط التبيين) زاد ذلك للاشارة الى انه لا يكفى التعيين فقط وهذا حكم هذا النوع لانه لما لم يكن الوقت متعينا كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبيين لينعقد من اول اليوم عن القضاء لانه لو شرع بمطلق النية او بنية مبانيئة يقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع عن القضاء الا اذا نوى عنه فينقصد الامساك من اول النهار لمحمتم الوقت وهو القضاء (قوله اذ وقت القضاء غير متعين) الى ان يموت فكلما صام كان اداء لا قضاء لان كل العمر محل له فهو المراد بعدم الاحتمال لانه لا يفوت اصلا لانه يفوت بالموت

(و) النوع (الرابع) من انواع الامر بحسب الوقت (ان يكون) الوقت (مشكلا) يشبه المعيار والظرفى (كالحج) وذلك لان الحج فرض العمر و وقته اشهر الحج وهى شوال وذو القعدة وذو الحجة من كل سنة ولا يتصور في سنة الاحجة واحدة فعلى اعتبار انه ان عاش سنين يكون الوقت متسعا وكل اشهر الحج في كل عام صالحا للاداء بمنزلة اجراء الوقت في الصلوة فكان ظرفا وعلى عدم اعتبار ادراكه الى السنة الثانية يكون معيارا (ومن حكمه) اى الحج (تعيين ادائه في اشهر الحج) في العمر متى اتفق يعنى كل عام صالح لادائه حتى لو اخر عن العام الاول واداه في عام آخر كان موعديا لا قاضيا وكذا من حكمه الاثم بتفويت الحج في عمره وهذا بخلاف وانما الخلاف في ان الحج واجب على التوسيع او على التضييق فقال ابو يوسف وجوبه على التضييق فتعين اشهر الحج من العام الاول حتى لا يسعه التأخير ويأثم به لان الخطاب توجه عليه في العام الاول فتعين للاداء اذ انعدام صفة التعيين للمراحم وذلك بادر الك السنة الثانية ولم يدركها حقيقة وكذا تقدير اذ الموت في هذه المدة غير نادر فلم يوجد المراهم وقال محمد بن وهب لم يتعين السنة الاولى بدليل صحة النفل فيها ولانه لو تعين لصار بالتأخير منو تالا مؤديا والله اعلم

(قوله يشبه المعيار والظرفى) اشار به الى انه ليس المراد من المشكل معناه الاصطلاحى عند

الاصوليين بل بمعنى ذاشبهين (قوله كالحج) اى كوقت الحج (قوله وذلك آه) وبيانه من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة انها لاتسع الاحجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لاتستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة والثاني بالنسبة الى سنى العمر كما ذكره الشارح (قوله فكلن طرفا) لزيادة الوقت على الواجب كوقت الصلوة لامن كل وجه اذ لا يأتى بالتأخير فيها ولا يبقى في ذمته بخلاف الحج (قوله يكون معيارا) لتعين هذا العام لاداء الفرض كنهار رمضان للصوم لكن افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء الوقت لوقوعها في بعض عشر ذى الحجة فليس معيارا حقيقة (قوله وانما الخلاف آه) بيان لاشكاله بوجه آخر وحاصله ان محمدا ره يوسع مع التأنيم بالموت بعد التأخير فلا يكون كالصلوة وابا يوسف يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم فثبت الاشكال (قوله على التوسيع او على التضيق) فان اعتبر ادراك العام الثاني والثالث وغيرهما يكون موسعا وان اعتبر عدم الادراك كان مضيقا فاعتبر احدهما جانب التضيق والاخر التوسيع كما بينه الشارح فان قلت له اثبت ان وقته مضيق عند ابي يوسف ره وموسع عند محمد بن ال الاشكال قلنا لا لان كل واحد منهما لم يجزم بهما حكم به فابو يوسف ره حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثاني وحج فيه كلن اداء بالاتفاق ومحمده ره حكم بالتوسيع بناء على ان الاصل في الحيوة البقاء ولهذا لومات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعبنا للاداء عنده فبقى الاشكال واثر الخلاف في المأثم فعند ابي يوسف يأتى ان لم يوعد في العام الاول وعند محمده لا يأتى الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم يحل له التأخير فيصير مضيقا (قوله بدليل صحة النفل) حتى لو نوى حج النفل من عليه حجة الاسلام وقع عن النفل لاعن الفرض فلن قبل لها بقى النفل مشروع عافيه كلن مشروع الوقت متعدد فينبغى ان يشترط التعيين في النية ولا يتأتى الواجب بطلاق النية كالصلوة فان التأدى بطلاق النية من ضرورات اتحاد المشروع في الوقت ولم يوجد يقال جواز حجة الاسلام عند اطلاق النية بدلالة الحال على التعيين لان التعيين ساقط فان الظاهر من حال المسلم الذى وجب عليه حجة الاسلام ان لا يحتتمل المشاق الكثيرة ولا يتكفى للحج النفل فصار الفرض متعبنا بدلالة الحال اما اذا سمى النفل صريحا اندفع به ما تعين بالحال لان الدلالة لاتقاوم الصريح

(فصل والكفار مخاطبون بالامر بالايمان) لان الرسول عليه السلام بعث الى كلغة الناس ليدعوهم الى الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا الى قوله فامنوا بالله ورسوله وانما كلن الكفار مخاطبين بالايمان (بناء على عهد الماضى باجماع الفقهاء) والمراد من العهد الماضى ما اخذ من بنى آدم موعنا وكفرا في الميثاق المدلول عليه بقوله تعالى واذاخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى الاية

(و) كما ان الكفار مخاطبون بالايان كذلك مخاطبون (بالمشروعات من العقوبات) كحد القذف وحد الزنا وحد السرقة والقصاص (وبالمعاملات) مثل البياعات والاجارات وغيرهما لقوله عليه السلام فان بذلوا الجزية لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ومخاطبون بالشرائع في حكم الموءاخذة في الآخرة لان الكافر يترك الطاعات مستحلا فيكون ذلك كفرا على كفرهم فيعاقب عليه في الآخرة كما يعاقب على اصل الكفر فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا ففيه اختلاف بين مشايخ العراق ومشايخ ماوراء النهر اشار الى ما هو المختار عنده بقوله (لا بقاء ما يحتمل السقوط من العبادات) مثل الصوم والصلوة وغيرها (في الصحيح) قال العراقيون من مشايخنا رحمهم الله انهم مخاطبون بآداء الشرائع يدل عليه قوله تعالى حكاية عن اهل النار من الكفار حين سئل عنهم ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين فاخبروا انهم استحقوا النار بترك الصلوة وقال مشايخ ماوراء النهر انهم لا يخاطبون بالآداء لان الكفر ليس باهل لآداء العبادات ولذلك قال المصنف في الصحيح ومعنى لم نك من المصلين لم نك من المسلمين المعتقدين لفرضية الصلوة كذا في التفسير

(قوله والكفار آه) لما بين المصنفه مباحث الامر اراد ان يبين ان المأمورين من هم وايهم يؤمرون بالايان وايهم يؤمرون بالمثوبات والعقوبات والمعاملات (قوله ليدعوهم الى الايمان) وذلك بالاتفاق فهم مأمورون به بمعنى احدثه وتحصيله والمنافقون مأمورون باعتبار مواظبة قلوبهم بلسانهم والمؤمنون باعتبار الثبات على الايمان والاستقامة عليه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا (قوله بقوله تعالى واذا خذركم) فهذه الآية اخبر عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بنى آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وبر بوبيته والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤءخذون بموجب اقرارهم ولذلك بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى كافة الناس ليدعوهم الى الايمان (قوله كحد القذف آه) فتقام عليهم عند تقرير اسبابها كالسرقة والزنا والقتل لانها بطريق الجراء والعقوبة لتكون راجعة عن اسبابها وباعتقاد حرمة السبب يتحقق ذلك والكفار الباق بقوله من المؤمنين (قال وبالمعاملات مثل البيوعات) لان المطلوب بها امر ديني وذلك بهم الباق فانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكاما فيها يرجع الى المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم فينبغي ان تتعامل معهم حسب ما تعاملنا بيننا سوى الخمر والتخزير (قوله في حكم الموءاخذة في الآخرة) اي في حكم الموءاخذة بترك الاعتقاد لا بترك العمل لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم ينكرون ذلك وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد (قوله فيعاقب عليهم في الآخرة) اي زيادة على عقوبة الكفر فلا يراد منه لافائدة في ذكره لدخوله في الايمان (قوله واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا) اي في حق الموءاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على الموءاخذة بترك اعتقاد الوجوب قال

في التلويح لاخلای في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكره في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعديبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤمن اخذة على ترك الاعمال (قوله ففيه خلاف بين مشايخ العراق ومشايخ ماوراء النهر) قال في افاضة الانوار والمعتمد كما مره ابن نجيم ما عليه العراقيون لان ظاهر النصوص يشهد لهم وخلافه تأويل وترتيب الدعوة في حديث معاذ لا يوجب توقف التكليف ولم ينقل عن ابي حنيفة رحمه الله واصحابه شيء ليرجع اليه انتهى فحيث لم تكن منقولة عن اصحاب المذهب وانما هي مستنبطة من شيء لا يشهد فلارجح ما عليه الاكثر من العلماء على التكليف لموافقته لظاهر النصوص فليكن هذا هو المعتمد قال في كشف المبهم والآيات الآمرة بالعبادات تتناولهم منها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقوله وما تفرق الذين اتوا الكتاب الى قوله وذلك دين القيمة وقوله تعالى ولو طأ اذ قال لقومه اتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين وقوله تعالى والى مدين اخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره وقد جعلتكم بيئته من ربكم فاوفوا الكيل والميزان والكفر لا يصح ان يكون مانعا من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايان وبهذا الطريق يقال المحدث مأمور بالصلوة فثبت ان مقتضى التكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض فثبت انهم مكلفون ببعض الاوامر وبعض النواهي فكذلك البواقي اما قياسا اولانه لا قائل بالفرق والتأويل في الكل بعيد لانه صرف عن الظاهر بدون ضرورة داعية اليه انتهى (قوله قالوا لم نك من المصلين آه) فالاية تدل على ان الكفار يعذبون بترك فعل الصلوة والزكوة وصرفها عنه تأويل لا يستدعيه دليل والقول بانها واردة في حق المؤمنين ليس بشيء قال بحر العلوم ان التأويل بالصلوة الواجبة والزكوة الواجبة بعيدان الآلية مكينة والزكوة انما فرضت بالمدينة وما سواها من الاطعام مندوب فكيف ينتهض سبيل السلوك النار لا يقال هذا التعليل حكاية عن الكفار فلا يكون حجة قلنا ذلك يجب ان يكون صدقا لانه لو كان كذبا لبين كذبهم مع انه تعالى ما بين كذبهم فلان قيل غير واجب كما في نحو قوله تعالى ما كنا نعمل من سوء قلنا يستبد العقل بترك كذبهم ثمه دونه هنا وللإجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا التحذير غيرهم عن الترك ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة التحذير (قوله ليس باهل لاداء العبادات) لان ادائها سبب لاستحقاق الثواب وهم ليسوا باهل للثواب لان ثوابها الجنة واذا لم يكن اهلا للثواب لا يخاطبون بادائها لان الخطاب بالعمل للعمل ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولو صح التكليف بالفروع لصحت منه لهوافة الامر واللازم باطل اتفاقا ولا خلاف ايضا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام لقول النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ

رضى الله عنه حين بعثه الى اليمن انك ان تأت قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله
وانى رسول الله فانهم ان اجابوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات كل يوم وليلة الحديث
فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرايع يترتب على الايجاب بالايمان اولا ونقض بالجنب فانه
مكلف بالصلوة والدليل يجرى فيه بان يقال لو صح تكليف الجنب بالصلوة لصحت الصلوة منه واللازم
باطل والجواب ان صحة تلك الفروع بالشرط وهو الايمان كالمحدث فلن صحة صلواته بالشرط وهو
الطهارة وحاصله انه لا يلزم من صحة التكليف حال الكفر الصحة حينئذ اذ ليس الايتان بالمأمور
به مطلقا هو الصحة بل الصحة انها هو الايتان بالمأمور به على وجه كان مأمورا به من هذا الوجه
والايتان بالمكلف به لا يوجب ان يكون على وفق امر الشارع لجواز فوت شرط الاقربى ان
المحدث مكلف بالصلوة حين الحدث ولا تصح الصلوة منه حين الحدث فليس المراد انه مأمور
بنفعله حالة كفره نعم تصح منه بان يوعى ويفعلها كالجنب والمحدث فان من الكفر ظرى للتكليف
للايقاع بان كلف في زمن الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم ويوقع والكفر مانع عن الايقاع
وهو قادر على ازالة المانع وحديث معاذ لا يوجب توقف التكليف بل فيه تصريح بان وجوب
اداء الشرايع يترتب على الاجابة الى الايمان وبيانه انه ذكر افتراض الزكوة بعد الصلوة
ولا قائل بان الزكوة انها تجب بعد الصلوة في حق من آمن غاية ما فيه تقديم الاهم فالاهم مع
مراعات التخفيف في التبليغ (قوله ومعنى لم نك من المصلين) وذلك ان اهل الكتاب في
سقر مع انهم كانوا يصلون والجواب انه مجاز فلا يثبت الابدليل على ان ظواهر الايات
السابقة الدالة على العموم تدل على الفرضية قبل قد نقله شمس الاثمة من ائمة التفسير
وكفى به حجة

(ومنه اى من الخاص النهى) لوجود معنى الخاص فيه وهو قول القائل لغيره على الاستعلاء
لا تفعل (وهو ينقسم) كائنا (في صفة القبح) الى قسمين (كالامر) اى كما ينقسم الامر اليه
(في صفة الحسن) يعنى كما قسم الامر في الحسن الى ما حسن لعينه والى ما حسن لغيره
كذلك النهى ينقسم الى ما قبح لعينه والى ما قبح لغيره اذ هو لازم (الاول) من قسمى النهى
(ما قبح لمعنى في عينه وضعا) بحيث يعرف قبحه بمجرد تصور العقل معنى اللفظ من غير
ورد الشرع بقبحه كالكفر فانه قبيح لعينه لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته
عقلا لان قبح كفر ان النعمة مركوز في العقل والمراد من القبح لعينه ان عين الفعل الذى اضيف اليه
النهى قبيح لان كونه فعلا بل لكونه كفرا ومنه الكذب والظلم (او) قبيح لمعنى في عينه (شرعا)
كبيع الحر فان المبيع وان كان في نفسه ما يتعلق به المصالح ماضع الا في محله وهو المال المتقوم
والحر ليس به مال ومنه اللواط وبيع المائتين اى بيع ماء الفحل والانثى قبل ان يخلق
والصلوة بغير طهارة

(قوله النهى) اى ماصدق عليه النهى من الصيغ مثل لا تفعل وامثاله (قوله لوجود معنى الخاص فيه) لانه لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وموجبه عند الجمهور التحريم اى وجوب الانتهاء عن مباشرة النهى عنه لانه ضد الامر كما انه يقتضى وجوب الائتمار كذلك طلب الامتناع عن الفعل يقتضى وجوب الانتهاء والخلاف فى انه حقيقة فى التحريم فقط اوفيه وفى الكراهة اشتراكا لفظيا او معنويا كالخلاف السابق فى الامر (قوله وهو قول الغائل آه) المراد من القول المقول مسى فان النهى لفظ فلا يحمل عليه القول بالمصدر المعلوم (قوله استعلاء) اى على جهة عد الطالب نفسه عالبا كالامر خرج به الدعاء نحو لا تكلنى الى نفسى والالتماس بصفة النهى (قوله كائنا فى صفة القبح) اشار به الى ان التقسيم باعتبار متعلق النهى لان الموصوف به الفعل النهى عنه لا النهى نفسه لان الامثال وهو الكفر والبيع كلها منهيات (قوله الى ما قبح لعبينه) ومعناه ان تكون ذات الفعل قبيحة مع قطع النظر عن الاوصاف و اشار بالتشريك الى ان القبح لازم متقدم بمعنى ان يكون قبيحا فنهى الله تعالى عنه لان الناهى حكيم لا ينهى الا ما هو قبيح قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر لا ان النهى يوجب قبحه كما هو رأى الاشاعرة (قوله اذهولازمه) اى النهى لازم للامر بناء على ان الامر بالشىء يستلزم النهى عن ضده (قوله وضعا) تميز احوال اى من جهة الوضع العقلى (قوله بمجرد تصور العقل) اى قبل ورود السمع والشرع وان كان الشرع كشف عن قبحه ايضا (قوله مركز فى العقل) بحيث لا يتصور زواله ولهذا لا يتصور نسخ حرمة الكفر فى وقت كما لا يتصور نسخ وجوب الايمان وكذا قبح الكذب والظلم لان العقل بمجرد ملاحظة معناه الموضوعه لهما يعلم قبحهما من غير توقف الى كشف الشرع ووروده ولذا حرما فى الاديان كلها وقال بقبحهما من لا يقول بالشرائع (قوله والمراد من القبح آه) يعنى لبس المراد ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف ان حسن العقل وقبحه انها يكون لجهات يقع عليها بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح وان كان لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فلن قبحها باعتبار كفر ان النعمة ووضع الشىء فى غير محله وخلوه عن الفائدة (قوله لعبينه شرعا) اى قبيح لعبينه شرعا لان العقل يجوز وانما قبح شرعا لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك وحكم هذا النوع عدم الشرعية اصلا كحكم الذى قبله لان القبيح لعبينه يستحيل ان يبقى مشروعا لان المشروعية ادناها الاباحة والقبح لعبينه مرام لنفسه (قوله والصلاة بغير طهارة) فانها وان كانت حسنة فى ذاتها لكن الشرع لما اقتصر اهلية العبد لادائها على الطهارة صار فعله محدثا عبثا لخروجه عن الاهلية شرعا

(والثانى) من قسمى النهى ما قبح (لمعنى فى غيره وصفا) كصوم يوم النحر فانه حسن مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى فى وقته لكنه قبيح بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة فى

هذا الوقت بالصوم فيكون طاعة انضم اليها وصف وهو معصية (أو) قبيح لعننى في غيره (مجاورا) أى لا يكون المعنى الموجب للقبح داخلا في ذات النهى عنه بل هما مجاوران بالافتراق لا غير كالبيع وقت النداء فإنه منهى لا باعتبار ذاته بل باعتبار ترك السعى الواجب وذلك الترك مجاور بالبيع وقوله (والنهي) مبتداء (عن الأفعال الحسية) التى يتوقف وجودها على الحس ويعرف حقيقتها بدون الشرع كالزنا وقتل النفس التى حرم الله تعالى الألباحق واشباههما كائن (من الأول) خبره أى مباح لعينه (و) النهى (عن) الأفعال (الشرعية) التى يتوقف حصولها واعتبارها على الشرع ولا يعرف معناها بدون الشرع كالصلوة محدثا والصوم فى يوم التحر والبيع فى غير المحل واجارة الفتيات على البغاء (من الثانى) أى مباح فى غيره وصفا

(قوله لعننى فى غيره وصفا) بالصاد المبهمة والفاء وقوله قبله بالضاد المعجمة والعين المهملة والمراد بالوصف ههنا ما يكون لازما للنهى عنه لا يتصور انفكاكه عنه ولا بدان لا يكون ذلك الوصف شرطاً كما لا بدان لا يكون جزءاً لياسمى من ان صحة الاجراء والشرط كافية فى صحة الشىء (قوله فإنه حسن مشروع باضله) يعنى انه منهى عنه لا بذاته لانه فى ذاته امساك لله الله تعالى بل باعتبار وصفه وهوانه يوم عبد وضيافة وفى الصوم اعراض عنها والخلل الوارد فى الصوم من جهة الوقت بمنزلة الخلل الصادر من الوصف له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل فى تعريف الصوم ووصف الجرم وصف للكل وحكمه البطلان ايضا ان كل القبح فى الأفعال الحسية والفساد ان كل فى الأفعال الشرعية (قوله ترك السعى الواجب) بقوله فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وحاصله ان قبح البيع وقت النداء لغيره بيعنى مجاور ومصاحب ومقلرن للبيع وهو ترك السعى للجمعة وهو قابل للانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعى بدون البيع بالمكث فى بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع فى حالة السعى فى الطريق (قوله والنهى عن الأفعال الحسية) أى النهى الخالى عن القرينة الدالة على ان النهى عنه قبح لعينه اولغيره وقول المصنف عن الأفعال متعلق بالنهى وكذلك المراد من القسم الثانى ايضا ما يكون خاليا عن قرينة تدل على كونه لعينه اولغيره والحاصل ان النهى عن الفعل الحسى يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كل وصفا قائما بالنهى عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهى عن الفعل الشرعى يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعى رة بالعكس واختلفوا فى معنى كون الفعل حسيا او شرعيا واضطرب المراد فيهما لورود النقص فالتفسير السالم ما فى التوضيح بان المراد بالحسيات مالها وجود حسى فقط والمراد بالشرعيات مالها وجود شرعى مع الوجود الحسى كالبيع فان له وجودا حسيا فلن الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسى له وجود شرعى فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول المؤدين

حسابير تبطلان ارتباطا حكما فيحصل معنى شرعى يكون ملك المشتري اثراله فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الهلك عليه بسبب الوجود الشرعى فينبغى ان يفسر كلام المصنف بهذا (قوله من الاول) وهو ما قبح لمعنى في عينه الا اذا قام الدليل على كونه بسبب الوصف المجاور كالوطى في حالة الحبض مع انه فعل حسى لكنه ورد النص بكون قبحه عن وصف الاذى وهذا فائدة التقيد بالخالى (قوله يتوقف حصولها) يعنى ان ماهيتها وحقيقتها وان كانت حاصلة عن فاعلها لكن كون هذا المفهوم بحيث يعتبره الشرع يتوقف على الشارع لتغير معناها الاصلية بعد ورود الشرع بها (قوله ولا يعرف معناها) اى معناها المعتبرة شرعا بحيث يقرب عليها الاحكام الشرعية بدون الشرع كالصوم والصلوة فان الصوم ومعناه الاصلية الامساك وزيدت عليه في الشرع كون الامساك من المفطرات الثلث وكونه من الصبح الى الغروب وكونه مقلنا للنية المعتبرة وكذلك الصلوة هو الدعاء في الاصل اعتبر الشارع في كونه صلوة معتبرة في الشرع كونها مع الركوع والسجود والقراءة والقعدة وغيرها (قوله كالصلوة محدنا) مثال لتحقيق الافعال الاصلية بدون تحقق الافعال الشرعية وقيودها المعتبرة في الشرع (قوله من الثانى) اى من القسم الذى اتصل به القبح لغیره وضا حتى يبقى النهى عنه بعد النهى مشروعا باصله عندنا وان لم يكن مشروعا بوصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهي عن بيع المضامن وهو بيع الولد الذى يحصل من ماء هذا الفحل وبيع الملاقح وهو بيع الولد الذى ينتج عن ارحام هذه الاناث من الحيوانات فانها افعال شرعية قبحت لعينها وبيانه في المفصلات

ولما بين الامر والنهى اراد ان يبين الاختلاف في ان كل واحد منهما هل يقتضى ضده ام لا فقال (وقد اختلف العلماء فقال بعضهم الامر بالشىء نهى عن ضده) مطلقا سواء كان له ضد واحد كالامر بالايمان او اضداد كثيرة كالامر بالقيام فانه نهى عن الركوع والسجود والقعود (وبالعكس) اى النهى عن الشىء امر بضده بشرط ان يكون له ضد واحد لا اضداد كثيرة لاستحالة الجمع بين الاضداد اتيانا اذ فيه تكليف مالم يس في الوسع وانما قلنا اتيانا لامكن الجمع بين الاضداد تركوا عند بعضهم لاحكام الامر والنهى في الضد لانه مسكوت عنه (والمختار) عند القاضى امام ابي زيد وشمس الاثمة وفخر الاسلام (انه يقتضى كراهة ضده) لان استلزام الامر للنهى ثبت باقتضاء النص لابعبارته وشارته ودلالته وذلك ظاهر وما يثبت بالاقتضاء يكون ضروريا فيقدر باقل ما يندفع به الضرورة وهو الكراهة اذ هو ادنى منزلة من الثابت بهر يريح النص (وضد النهى كسنة واجبة) اى المختار ان ضد النهى كسنة مؤكدة وفائدة هذا الاصل ان التحريم لهالم يكن مقصودا بالامر لكن الاشتغال بضده مكرها ولا يكون مفسدا

مالم يكن مفوتاً حتى لو قعد ثم قام في الصلوة لم تفسد صلواته ولكنه يكره ومسئلة الاضداد كثير
البحث طويل الذيل لا يليق بهذه الاوراق ومن اراد فليطلب من شروح المغنى مثل سراج
الدين الهندي والنصور الخوارزمي

(قوله قال بعضهم الامر بالشئ نهى عن ضده مطلقاً) وهو قول القاضى ابو بكر ومتابعه
فانهم قالوا اولاً انه نفس النهى وثانياً انه متضمن للنهى فيجزم ضده فقبل الثانى رجوع عن الاول
وقبل بل الثانى تفسير للاول قال ابن الحاجب فى المختصر ثم اقتصر قوم وقال القاضى والنهى
كذلك فيهما انتهى وذكر القاضى عضد فى شرح المختصر ثم اقتصر قوم على هذا وزاد القاضى
ومتابعوه عليه فقالوا والنهى كذلك فى الوجهين فقالوا اولاً النهى عن الشئ نهى عن الامر بضده
وأخراً انه يتضمنه انتهى الا ان الامر نهى عن جميع الاضداد بخلاف النهى فانه امر باحد اضداده
وعليه العامة من الحنفية والشافعية والمحدثين نص على ذلك ابن امير الحاج فى التقرير قال
فى كشف المبهم وهذا هو المنسوب الى العامة من الشافعية والحنفية والمحدثين كذا فى التحرير
انتهى فاستبان لك من ذلك الاقوال ان ما قاله الشارح فى الامر والنهى معاً ذهب عامة اصحابنا
 واصحاب الشافعى واصحاب الحديث رحمهم الله هذا واحتجوا بان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب
الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم لا يجعل جديداً ولا يلزم امكان انفكاك اللوازم عن الملزوم اذ يجوز
ان يكون الملزوم مجعولاً ولا يكون الجعل فى اللوازم فتنتفى اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم وهو
انفكاك اللوازم عن الملزوم فايجاب الفعل الذى هو جعل لوجوب الفعل الذى هو الملزوم ههنا
متضمن لايجاب الامتناع عن الضد الذى هو جعل للامتناع عن الضد الذى هو من لوازم
وجوب الفعل فوجوب الفعل المأمور به يتضمن امتناع ضده باعتبار تضمن جعله لجعله وهو
المدعى وبمثله يقال فى النهى يعنى ان الاشتغال بضده من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة
بجعل الملزوم وبضرورة الملزوم يلزم ضرورة اللوازم فصار الاشتغال بضده ضرورياً بالخطاب
واحد بالذات والتفاوت بالاصالة والتبعية ومن ههنا قبل وجوب الشئ يقتضى كراهة ضده
وحرمة الشئ يقتضى كون الضد سنة مؤكدة فان الخطاب بالضد فى خطاب الشئ خطاب ضمنى
وخطاب الضم انزل وادون من خطاب الصريح كذلك الثابت بخطاب الضم يكون ادون من
الثابت بخطاب الصريح ولو كان الخطاب الصريحى بالامتناع عن الضد موجوداً ثبتت حرمة الضد
ولمالم يوجد الخطاب الصريحى بالامتناع عن الضد وجد الخطاب الضمنى فقط فثبتت كراهة الضد
التي هو ادون من الحرمة لكن يلزم من القول بان وجوب الشئ يقتضى كراهة ضده اطلاق المكروه
على الممتنع والحرام اذ ضد الواجب مفوت للواجب ومفوت الواجب حرام فضعف الواجب حرام وقد
قبل بكراهة ضد الواجب فاطلق المكروه على الحرام والممتنع مع ان المكروه والحرام نوعان متباينان
واطلاق احدى المتباينين على الاخر باطل (قوله لاحكم الامر والنهى فى الضد لانه مسكوت عنه)
وعليه المعتزلة وعامة الشافعية منهم امام الحرمين وابو حامد الغزالي لان الضد مسكوت عنه

والساکت لا یصح دلیلًا کما ان التعلیق بالشرط لا یوجب نفی المعلق بالشرط قبل وجوده
فانه مسکوت عنه فبقی علی ما کن قبله فکذا الضد ههنا مسکوت عنه فبقی علی ما کن من قبل
الامر والنهی واستوضح ذلك ان الامر بالشیء لا یصح دلیلًا لما وضع له وهو الطلب فی ما لم
یتناولہ الا بطریق التعلیل فلان لا یشکل دلیلًا علی ثبوت ما لم یوضع له وهو التحريم مالم
یتناولہ اولى قال اکمل الدین فعلى قول هؤلاء الذم والاثم على ترك الامر باعتبار انه لم یأت
بما امر به لا بمقابله فعل الکى او الضد لانه ليس بحرام عندهم وكذا المدح والثواب على ترك
المنهى عنه باعتبار انه لم یباشر المنهى عنه لا بمقابله فعل الضد ولهذا یذم العقلاء ترك الصلوة
باعتبار انه لم یصل لا باعتبار القيام او الاكل او الشرب وبیمکن الجواب عن مذهب هذا البعض
ان الضد وان کل مسکوتا عنه لكنه ثابت اقتضاء والاقتضاء طریق صالح لاثبات المقتضى بلا
خلاف (قوله ثبت باقتضاء النص) والمراد بالاقتضاء ههنا اثبات امر لازم فقط لا المعنى
المصطلح وحاصل المراد انه ضرورى غیر مراد فثبت بقدر ما تندفع به الضرورة وهو الکراهة
فی الامر والترغيب فی النهی وهذا اذ لم یلزم من الاشتغال بالضد تفویت المأمور به والا
یکون مراد بالاتفاق کما مر الاشارة اليه وهذا معنى ما قال وفائدة هذا الاصل وحاصل هذه الفائدة
انه جواب عما قال بعض المشايخ ان اقتضاء الامر کراهة ضده خلاف الرواية فان ترك الصلوة
حرام يعاقب عليه والمکروه لا يعاقب عليه وحاصل الجواب ان التحريم فی ضد المأمور به لما لم
یکن مقصودا لثبوته ضرورة لم یعتبر الامن مثبت یفوت الامر وترك الصلوة تفویت له بخلاف
القعود علی الركعة فالاحاصل الى ان الاصل ليس مطلقا بل هو مقید بالضد الغير المفوت
فصار هذا من قبیل تقبید الکلام المطلق فیکون النزاع لفظيا لان من قال ان الامر بالشیء
یقتضى النهی والجرمة عن ضده فمراده من الضد هو الضد المفوت کما قال بحر العلوم وفى
هذا المقام تفصیل فی المطولات (قوله لما لم یکن مقصودا بالامر) لان الامر بالشیء لم یوضع
للتحريم فی الضد فلم یعتبر التحريم فی الضد الا فی مقام یشکل ذلك الضد مفوتا للمأمور به
فلن تنویت المأمور به حرام فاذا لم یفوته کن الاشتغال بضده مکروها (قوله لم یفسد صلوته)
بنفس القعود لانه لم یفت بهذا الضد ما هو الواجب بالامر وهو القيام فی قوله علیه السلام ثم
ارفع رأسک حتى تستوی قائما وانما لم یفت لعدم تعیین الزمان فيه حتى لو کن القيام مأمورا به
فی زمان بعينه حرم القعود فيه ولكنه یکره القعود لتأخیر الواجب

ولما فرغ من الاول من وجوه النظم شرع الى الثانى منها فقال (والعام ما یتناول افراد امتنقة الحدود)
قیده بالاتفاق لیخرج المشترك فانه یتناول افرادا ولكنها مختلفة الحدود (وقوله على سبیل
الشمول) صلة یتناول قیده لئلا یظن دخول المطلق فی حد العام لان المطلق وان احتمل کل
واحد من الافراد لکن لا یتناولها على سبیل الشمول (وحکمه) اى حکم العام (ايجاب الحكم فيها

يتناول بهعمومه قطعاً) خلافاً للشافعي ره فانه يقول بايجاب الحكم فيما يتناول له لكنه لا على اليقين
 لاحتمال الخصوص وعند البعض حكمه التوقف الى ان يظهر المراد بعضهم يثبت مقدار ما ينتهي
 اليه الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثة في صيغة الجمع لتيقنهما فيهما ويتوقف فيما وراءه
 الى قيام الدليل والمختار ما في المتن (حتى جاز نسخ الخاص به) اي بالعام كحديث العرينيين
 في طهارة بول ما يؤكل لحمه وهو خاص بنسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول فان
 عامة عذاب القبر منه وهو عام ولو لم يكن العام في ايجاب ما يتناول قطعاً مثل الخاص لها صح نسخه
 بالعام اذ من شرطه المائلة

(قوله ما) اي لفظ بناء على ان العموم من عوارض الالفاظ فقط او امر بناء على انه من عوارض المعاني
 ايضاً فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة. والمشهور الاول ويدل على الثاني قولهم
 مطر عام وخصب عام (قوله يتناول) اي يشمل بالوضع ولم يذكر هنا اكتفاء بذكره في الخاص
 وقد يقال ليشمل كون العام مجاز او عموم المجاز كما سيأتي انه يتصف بالعموم كالصاع في حديث
 الربا وكقولهم جاءني الاسود الرماة الازيدا (قوله افرادا) اي معاني كثيرة سواء كن ذلك
 ذلك المعاني افرادا لمفهوم واحد او لا فلا يخرج بهذا القيد المشترك بل الخاص فقط سواء كن
 خصوص العين كزيد فانه لا يتناول الافراد او خصوص النوع كرجل فانه دال على فرد مهم
 او خصوص الجنس كإنسان فانه دال على الهيئة لا الافراد وخرج العدد ايضاً فانه يتناول اجزاء وهي
 آحاد لا افراد فهو من الخاص كما مر في بحثه وهذا التعريف بناء على انه لا يشترط فيه الاستغراق
 فالجمع المنكر عام على هذا التعريف (قوله لكونه مختلفة الحدود) فلا يكون عاماً وهذا الفرق
 على ما ذهب اليه فخر الاسلام والمحققون فرقوا بينهما باتحاد الوضع وتعدد فاعلم ما وضع
 للكثير بوضع واحد والمشارك بوضعين فاكثر كما سيأتي ويرد على ما ذكره المصنف نحو الشيء
 فانه متناول لافراد مختلفة على سبيل الشمول وانه عام اتفاقاً كذا في نسمات الاسحار (قوله لئلا
 يظن آه) اشار به الى ان دخول المطلق على التعريف ليس بقطع لان المتبادر من تناول
 تناول اللفظ الواحد معاني كثيرة ولذلك لا يخرج المشترك به لان صدقه على افراد كثيرة
 فاخرجه بقوله على سبيل الشمول لدفع توهم الدخول فقط (قوله فيما يتناوله) وهذا رد
 على من قال لا يوجب المفرد الا الواحد ولا الجمع الا الثلث (قوله قطعاً) تميز عن نسبة
 الايجاب الى الحكم المراد به المعنى اعم وهو نفى الاحتمال الناشئ عن دليل من حيث دلالة
 على المعنى كما في الخاص ثم المراد به الذي لم يرد عليه خصوص متفق عليه وهو مذهب
 العراقيين من اصحابنا كالكرخي والجصاص وجهور التأخرين كالقاضي ابي زيد ومن تابعه
 وذكر عبد القاهر البغدادى ان هذا مذهب الامام ابي حنيفة واصحابه ودليلهم اولاً ان اهل
 اللسان احتجوا بالعمومات في الاحكام القطعية وثانياً ان اللفظ اذا وضع لمعنى كن ذلك المعنى

لازما ثابتا لذلك اللفظ عند اطلاقه الا ان يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فيكون لازما قطعاً الا ان يقوم دليل الخصوص كيف ولو لم يقطع بدلوله وعمومه وجاز ارادة البعض بلا دليل يرتفع الا مان عن اللغة والشرع وهذا يؤدي الى التلبس على السامع والتكليف بمالبس في الوسع قال ابن ملك ولغائلك ان يقول لا نسلم لزوم التلبس لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومته لافي العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لهاسقط في حق العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم بعمل القلب والقلب اصل وعمل الجوارح تبع له فمتى سقط في حق التبع ففي حق الاصل الاولى فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون العلم قلنا ذلك احتمال ناش من دليل وهو القطع بكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه انتهى (قوله خلافاً للشافعي ره)
وجماعة من مشايخنا رحمهم الله واليه ذهب الشيخ ابو منصور (قوله لا على اليقين) فيكون ظنيا يوجب العمل لا العلم بخبر الواحد والقياس ويجوز تخصيصه بخبر الواحد كما ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا عندنا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس مثل تخصيص النسوان والعميان والمقعدين والرهايين من حكم القتل عند المحاربة الحافا باهل الذمة بعله ان كفرهم غير منض الى الحرب ككفر اهل الذمة فنخصوا من النص بالقياس (قوله لاحتمال الخصوص)
قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يقدح في قطع المراد ههنا لما لم يدل القرينة على خلاف الموضوع له كان ذلك لازماً قطعاً عادياً والا لارتفع الا مان عن اللغة والشرع وكلفنا ذلك الغيب واردة الخاص بخصوصه من العام اما بطريق المجاز او خلافاً للظاهر فزيادة هذا الاحتمال امان كثرة احتمال المجازات او مثلها وهي مع القلة سببان عند عدم القرينة على ان لا نسلم ان كل اخراج لبعض المحتملات يورث شبهة فان التخصيص بالعقل والاخراج المتراخي نسخاً لا يورثانها والموصول قليل ماهو (قوله حكمه التوقيف) اي في العمل والاعتقاد جميعاً عند البعض من الاشاعرة ومنهم من قال بالتوقيف في الاعتقاد دون العمل فيعتقد مبهما ان ما اراد الله تعالى من العموم والخصوص حق ولكنه يوجب العمل واليه ذهب بعض مشايخ ثم قند واستدلوا بان العام محيل في معرفة المراد منه لاختلاف اعداد الجمع حيث يطلق على الثلاثة والاربعة مثلاً بلا اولوية للبعض فلا يمكن معرفته بالتأمل فيجب التوقيف حتى يأتي البيان ومشارك اذ يطلق على الواحد قال الله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم وعلى اكثره ولم يكن مجازاً في احدهما اذ هو خلاف الاصل والجواب بعد كون دليلهم خاصاً انه يحمل على الكل احترازاً عن ترجيح البعض فلا جمال وان المجاز راجح على الاشتراك وقد اجمع اهل اللغة على ان الجمع مجاز في الواحد (قوله وبعضهم) وهو ابو عبد الله الثايجي من الاشاعرة والجبائي من المعتزلة

(قوله لتيقنهما فيهما) لان اخلاء اللفظ عن المعنى لا يجوز فان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوق الاقل فالأقل داخل فيه فصل الاقل متيقنا وما فوقه مشكوك فيه ولذلك يحمل عليه في ما اقر فلان على دراهم على الثلاثة باتفاق بيننا وبينكم والجواب ان هذا اثبات للغة بالدليل وهو باطل فنريد الجميع لدلالة اللفظ عليه بالوضع الى ان يراد المخصص على البعض واما في مسألة الاقرار فتحمل على الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص (قوله حتى جاز نسخ الخاص به) تفريع لكون العام موجبا لمدلوله قطعاً وبيانه انها اذا تعارضت ان علم التأريخ صار الخاص المتأخر مع الوصل مخصصاً ومع الفصل ناسخاً في مقدار ما تناوله اتفاقاً والعام المتأخر ناسخاً ومجهول التأريخ يحمل على المقارنة وترتب حكم المعارضة في متناولهما عندنا (قوله كحديث العربيين) اي لتساويهما نسخ طهارة بول البهائم كقول المستفادة معان انس ان رهطاً من عكل اوقال من عرينة قد موافجتو والى المدينة فامر لهم النبي صلى الله عليه وسلم بلقاح وامرهم ان يشربوا من ابوالها والبائنا متفق عليه وهو اي فامرهم ان يشربوا من ابوالها خاص باستنز هو البول وهذا عام لان من للتعدية لا للتبعض والبول محلى باللام الجنس فيعم كل بول والطاهر لا يؤمر بالنزاهة منه اور جمع حديث الاستنزاهة على حديث العربيين ان لم يعلم تأخره عنه كما هو الظاهر بعد المعارضة للاحتياط في العمل بالعموم

(قوله ويكون بالصيغة والمعنى آه) شروع الى تقسيم العام اي عموم العام تارة يكون بالصيغة والمعنى معا كعموم صبغ الجموع كرجال ونساء وارغفة ومسلمين اما عمومها صيغة فلان الواضع وضع الصيغة للجمع تقول مثل رجلور جلانور جالواما معنى فلانه شامل لكل ما يتناوله عند الاطلاق ولذا يجوز نعتة بثلاثة او اربعة او غيرها (و) تارة (يكون بالمعنى وحده) دون الصيغة كعامة اسياء الجموع التي لا واحد لها مثل الانس والجن والقوم والرهط فان هذه عموم الالفاظ بالمعنى فقط لان صيغتها كزيد من حيث الفردية ومعناها الجمع والاعتبار في الالفاظ للمعاني لا للصور والبناء ولهذا يقع الثلاثة فصاعداً ومنه من وما باعتبار اصل معناها ومنه كمتاجميع وكل

(قوله ويكون بالصيغة والمعنى) اي يكون كلاهما عاما دالاً على الشمول بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعباً لكل ما يتناوله في الفهم من ذلك اللفظ (قوله اي عموم العام) اشار به الى ان العموم من عوارض الالفاظ فقط (قوله كعموم صبغ الجموع) لم يقيد بالمعنى باللام اشارة الى كون جميع انواع الجمع لفظ عام من الجموع المنكرة والمعرفة والقلّة والكثرة تبعاً لما ذهب اليه فخر الاسلام من عدم اشتراط الاستيعاب (قوله كرجال آه) مثال للجمع المنكر وله واحد من لفظه والنساء جمع لبس له واحد من لفظه وارغفة مثال للجمع القلة وهو مكسر والرابع للجمع القلة المصحح فهذه الجموع شامل لكل ما ينطلق عليه ذلك الاسم مادون العشرة ان كان جمع قلة وما فوقها الى ما لانهاية له ان كان جمع كثرة ان امكن العمل به في كل منهما وعند التعذر يحمل

على اخص الخصوص وهو الثلاثة نص عليه محمده في السير الكبير (قوله دون الصيغة)
والصيغة مفرد يثنى ويجمع (قوله بمعنى فقط) يعنى ان هذه الالفاظ لم يوضع لمعنى متعدد
بل يوضع لمعنى واحد وذلك المفهوم الواحد مقصود بالذات بكونه مفهوم ما لذلك اللفظ ولكن
ذلك المفهوم الواحد منطبق على افراد كثيرة وهذا القسم اما ان يتناول مجموع الاحاد لاكل واحد
وحيث ثبت الحكم لها انها يثبت لدخولها في المجموع كالرطب والقوم والجن والانسان او يتناول كل
واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كل مجتمعا مع غيره او منفردا عنه
مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البديل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط
الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن او لا فله كذا هذا ما اختاره صاحب
التنقيح وعند الشيخين ان ما لحقه لفظ او لا خاص وهو المختار ههنا (قوله والاعتبار في الالفاظ
للمعاني) يعنى ان هذه الكلمات وان كانت مفردة موضوعة لمعنى واحد لكن المعنى المعاني
لان معانيها شامل لكل ما يتناوله ذلك المفهوم فباعتبار ذلك صر من الفاظ العموم (قوله باعتبار
اصل معانيها) يعنى انها في اصل الوضع للعموم ويستعملان في الخصوص لعرض القرابين
مجازا فاذا قال من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاء واعتقوا جميعا لكون من عامة وان قال لامته
ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط كون جميع ما بطنها
غلاما لكون ما عامة (قوله ومنه كلمتا جميع وكل) فالكل عامة بمعناها لانها للاطاعة على
سبيل الانفراد فيتناول كل فرد على الاصاله والجميع توجب الاجتماع اى اطاعة الافراد على سبيل
الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن او لا فله من النفل كذا فدخله
عشرة معان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا بالشركة ولو دخلوه فرادى فالنفل للاول فقط وفي كلمة كل
من دخل آه يجب لكل رجل منهم النفل التام باعتبار كل بانفراده وهو اول في حق من تخلف

(و) الثالث من وجوه النظم (المشترك) وهو ما يتناول افراد مختلفة الحدود) قيده بالاختلاف
ليخرج العام وقوله (بالبديل) اى على سبيل البديل احتراز عما قيل انه يتناول افرادا مختلفة
الحدود على سبيل الشمول مثل اشتراك العين في معانيها المشهورة والقرع في الجبض والطهر والصريم
في الليل والنهار فانه لا يراد من كل واحد منها الا واحد من معانيها المشتركة لاكله بخلاف العام
فانه يراد كل واحد ما يتناوله (وحكمه التأمل فيه) اللازم للتوقف (ليرجع بعض وجوهه)
المشتركة فان ترجع احد وجوهه بالرأى يكون مأولا ولا يبقى مشتركا قوله (للعمل به) يشير
الى انه لا يعمل بالمشترك ما لم يترجع بعض وجوهه اذ الثابت به واحد من معانيها لاكل
واحد منها ولهذا قال

(قال المشترك) وهو علم على هذا القسم فلم يراع فيه المعنى نص عليه في افاضة الانوار فلا

حاجة الى قول من قال ان الاصل المشترك فيه فيكون من قبيل الخذف والايصال ولا الى قول من قال انه ظرف نقل منه الى المعنى الذي ذكره المصنفوه (قوله يتناول افرادا) اى فردين فاكثر فيشمل المشترك بين المعنيين يخرج بذلك الخاص (قوله ليخرج العام) لانه وضع لافراد متفقة الحد وكما تقدم في تعريفه وهذا الفرق بين المشترك والعلم بناء على ما ذهب اليه فخر الاسلام وقد تقدم ان الفرق بينهما عند المحققين هو تعدد الوضع واتحاده فالمشترك ما وضع للكثير بوضعين فاكثر والعام ما وضع للكثير بوضع واحد (قوله احتراز عما قبل) وهو عامة اصحاب الشافعى رده وهم القائلون بعموم المشترك كما سيحىء لكن الظاهر ما قاله بعض الشراح انه لاخراج الشىء فانه متناول لافراد مختلفة على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة اشتراكا معنويا فى معنى الشىئية والثابت فى الخارج وقد استدل ابن نجيم على عدم صحة تعريف العام بقوله لانهم اتفقوا على ان الشىء عام وهو يوعيد كون القيد للاحتراز تدبر (قوله مثل اشتراك العين) اى مثال المشترك مثل اشتراك لفظ العين (قوله والقرء فى الحبض والطهر) فانه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين عند الاكثرين وقال بعضهم انه حقيقة فى الحبض ومجاز فى الطهر (قوله اللازم للتوقى) قال الشيخ الوالد سلمه الله له بيان وجه العدول عن عبارة صاحب المنار فانه قال وحكيه التوقى فيه بشرط التأمل حاصله ان التوقى لها كلن عامان التأمل والمراد فى هذا المقام التوقى المقارن للتأمل فالاولى ان يجعل نفس التأمل من احكامه انتهى (قوله ليرجع الح) متعلق بالتأمل وقوله للعمل به متعلق بالتأمل ايضا والضمير فى به راجع الى المشترك وحاصل المعنى ان التأمل لترجع بعض وجوه ثابتا لاجل العمل بالمشترك لا للعلم القطعى اذا الاشتراك ينبىء عن المسلمات لكون اللفظ موضوعا لكل واحد من معانيه ولا عموم له فيكون الثابت واحدا منهما وهو غير معين فيحتاج الى مرجع لاستحالة الترجيح بدونه فيجب التوقى والتأمل حتى لا يقعد عن الطلب اى طلب المراد لان ادراك المراد فيه يحتل بالتأمل فى الصيغة او غيرها من الادلة يعرف به المراد كما تأمل علماءنا القرء فوجدوه دالا على الجمع والانتقال وكلاهما فى الحبض لانه يجتمع فى الرهم وينتقل (قوله لا يعمل بالمشترك ما لم يرجع) حتى لو لم يرجع بان انسد طريق ترجمته لكن مجعلا لا يصل الى المراد به الا ببيان من المجمل بصيغة الفاعل

(ولا عموم له) اى المشترك وهو اختيار ابى الحسن الكرخى رحمه الله وقال عامة اصحاب الحديث ان له عموما لان قوله تعالى ولا تكحوا ما تكح آباءكم ويتناول الموطوءة والمنكوحة جميعا ولا ان المشتركة ما وضعت قبيلة لمعنى ثم اخرى لا آخر واشتهر بينهم ورضى كل قبيلة بوضع قبيلة اخرى فصار بمنزلة ما لو وضعوا الاسم جملة فى الابتداء لمعنيين ولو كان كذلك لعلم فكذلك هذا وجه القول الاول ان اهل اللغة وضعوا القرء مثلا لمعنى واحد معين فمن قال بانه يراد به الكل فى حالة

واحدة فقد خالف وضع ارباب اللغة والنص غير متناول للموطوءة والمنكوحة صيغة بل الثابت بالصيغة احدىهما واما الاخرى فبدليل آخر او بالاول لكن بجهة اخرى

(قوله ولا عموم له) بيان لدفع سؤال نشأ من قوله وحكمه التأمل بان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من معنييه او معانيه من غير تأمل وتوقف فصرح بامتناعه ومعنى لا عموم له اى لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد بان يراد به في استعمال واحد معنيان فصاعدا ويتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو مجموع كان يقال رأيت العين ويراد به الباصرة والعين والجارية فعندنا لا يجوز لان الواضع خصص اللفظ لمعنى بحيث لا يراد به غيره فباعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة بحيث لا يراد بذلك اللفظ غيره في ذلك الاستعمال فلو استعمل في كليهما معا لزم ان يكون كل منهما مراد او غير مراد ولو اراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل

(قوله وقال عامة اصحاب الحديث) وبه اخذا اكثر الشافعيين ومحل الخلاف فيها امكن الجمع ولو كان من الاضداد نحو في الدار الجون اى الابيض والاسود قيل جوز بعض الشافعية على ان يكون حقيقة وقبل مجازا وعن صاحب الهداية انه يجوز في النفي فقط حقيقة دون الاثبات واما لا يمكن الجمع نحو افعل على قصد الوجوب والاباحة وثلاثة قرء للحيض والطهر فمتنع اتفاقا وعن الشافعي لا يحمل على احد معنييه بلا قرينة فيجب حملها عليهما حينئذ اى حين تجرده عن القرينة المعينة لبعض المعاني ولا يحمل على احدى خاصا بالقرينة وهذا معنى عموم المشترك الذى اثبته الشافعي ره ونفيانه فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة كالعموم الغير المشترك وقسم مختلف الحقيقة كعموم المشترك كذا في بعض الشروح (قوله يتناول الموطوءة

والمنكوحة جميعا) حيث استدلل الفقهاء على ثبوت حرمة المصاهرة بالنكاح وبالزنا ايضا بهذه الآية سواء كانت موطوءة او لالفظ النكاح لغة موضوع للوطى وفي الشرع وضع في عقد النكاح ايضا فكان مشتركا بين المعنيين ولو اريد في الآية الوطى قصر في افادة تمام المطلوب حيث لم يثبت حرمة المنكوحة ولو اريد منه النكاح لم يثبت حرمة المصاهرة بالزنا وان اريد معنى مجازى شامل للنكاح والوطى جميعا يحتاج الى دليل يوجب ارادة المعنى المجازى فثبت انه مستعمل في كلا المعنيين لعدم المانع من ارادتهما وعدم القرينة على تخصيص احدىهما والجواب ما افاده الشارح رحمه الله (قوله فصار بمنزلة ما وضعوا آه) اقول لانكر اجتماع المعنيين في لفظ واحد ابتداء ولا ننكر ايضا تعدد الوضعين المختلفين لمعنيين مختلفين ابتداء بل نقول ان اهل اللغة لما خصصوا اللفظ في وضع واحد لمعنى واحد لم يجز ارادة غير هذا المعنى من حيث وضعه لذلك المعنى ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ في ذلك الاستعمال والالم يكن المخصص مخصصا فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر وانما يصح اعتبار المجموع في ذلك الاستعمال اذا كان موضوعا لذلك المجموع بوضع واحد ووضعه للمجموع متفق

فكذلك اعتباره في استعمال واحد منتفى والا يكون استعمالاً للفظ في غير معناه الموضوع له فلا يكون حقيقة ولو جاز ان يكون اللفظ موضوعاً للمجموع حتى يكون استعماله فيه حقيقة لم يصح استعماله في احدى المعنيين على الانفراد لانه لا يكون نفس الموضوع له بل جزئيه واللازم باطل بالاجماع وان منع الملازمة مستنداً بانه يجوز ان يكون موضوعاً لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالاً في أحد المعاني ولا نزاع في صحته كذا في التوضيح والتلويح (قوله فقد خالف وضع ارباب اللغة) وقد مركبة وضعهم آنفاً من اعتبار تخصيص احدى المعنيين ينافي اعتبار الآخر في وضع واحد فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر وصفة الاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مراد او غير مراد في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة (قوله احدىهما) قال في العناية اما المراد بالنكاح في الآية الوطى فيكون العقد ثابتاً بالاجماع او يكون المراد به العقد فالحرمة بالوطى يثبت بالطريق الاولى لان النكاح انها يحرم لكونه سبباً للوطى اقامة للسبب مقام المسبب فلا شك ان الحرمة ثابتة عند تحقق المسبب نفسه وهذا معنى قول الشارح لكن بجهة اخرى

(و) الرابع وجوه النظم (المأول) وهو (ما يترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي) قوله من المشترك وقع اتفاقاً وليس بلان اذ المشكل والخفى اذا علم بالرأى كلن مأولاً ايضاً كما ستقف عليه انشاء الله فالخامس ان ما يترجح بغالب الرأي فهو مأول وليس كل مأول ما يترجح من المشترك بغالب الرأي لجواز كونه من المشكل والخفى وانما قال بغالب الرأي لانه لو ترجح بالنص كل مفسر الا مأولاً (وحكمه العمل به) اي بما يترجح بالرأى (على احتمال الغلط) في الرأى يعنى العمل به واجب كالعمل بالخاص غير ان وجوب العمل بالخاص قطعى ووجوب العمل بالمأول ثابت مع احتمال الغلط بمنزلة العمل بخبر الواحد بيانه من وجد ماء فقلب على ظنه لمهارته يلزمه الموضوع على احتمال الغلط حتى اذا تبين ان الماء نجس تلزمه اعادة الوضوء والصلوة

(قوله ما ترجح من المشترك) اي من المشترك السابق بدليل اعادة المعرفة وليس المراد المشترك اللغوى وهو ما فيه خفاء حينئذ فيخرج الخفى والمشكل والمجهول اذا الحقها بيان بطنى كخبر الواحد والقياس فلن كل واحد منها ليس من المأول المراد هنا وان سمي مأولاً لان التعريف هناليس لمطلق المأول وهو ما رفع اجماله بطنى بل لنوع منه وهو المأول من المشترك لانه الذى هو من اقسام النظم صبغة ولغة وماعداه ليس منها لانه يتغير دلالة الوضعية بالتأويل فلن قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل والمحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المأول من المشترك فلن القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالاً على الحيض بالوضع كما كان

قبله فان قلت في المأول تبين المراد بالرأى وكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأى في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأى تدبر وقد يقال ان عد المأول من اقسام النظم صيغة ولغة انها هي بتعبية المشترك الذي هو من اقسام النظم صيغة ولغة لا بالاصالة لانه ليس باعتبار الوضع بل برأى المجتهد وفيه انه اذا حمل على احد معانيه بالنظر في الصيغة اى اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اى وضعاً فتأمل (قال بغالب الرأى) اى بما يوجب الظن وليس المراد به الاجتهاد فقط اذا المعهود التعبير عنه بالرأى لا بغالب الرأى ثم ترجع بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه دالاً على معنى الجمع فحملناه على الجبض وقد يكون بالنظر الى سباقه فاذا نظرنا الى لفظ ثلاثة فوجدناه دالاً على عدد معلوم حملناه على الجبض لئلا ينتقض عنها لو حملناه على الاطهار وقد يكون بالنظر الى سباقه بالثبوت وهو آخر الكلام كقوله تعالى الذى احلنا دار المقامة من فضله وقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل بدليل الرفث (قوله لو ترجح بالنص) اى اذا كان الدليل المرجح قطعياً كان ذلك تفسيراً وتأويلاً (قوله مع احتمال الغلط) لانه ان ثبت بالرأى فلاحظه في اصابة الحق على وجه القطع اذا المجتهد يخطئ ويصيب وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل ظنى فيكون الثابت به ظنياً ايضاً لا قطعياً

(الثانى) من الاقسام الاربع المتعلقة بالنظم والمعنى (في وجوه البيان بذلك النظم وهو اربعة) ايضاً الاول (الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بصيغته) قال في الاصل وهو اسم للكلام اشارة الى ان هذا القسم من اقسام النظم مما يتعلق بالركب قوله ظهر المراد اى اتضح معناه اللغوى للسامع الذى هو من اهل اللسان بمجرد السماع من غير تأمل واحترزه عن الحفى والمشكل فان ظهور المراد فيها يتوقف على امر آخر بعد السماع (وحكمه وجوب العمل بما ظهر منه) مطلقاً اذا خلا في انه يوجب العمل وانما الخلفى في انه يوجب العمل قطعاً او ظناً قال العراقيون بالاول والشيخ ابو المنصور بالثاني

(قوله اتضح) فسر ظهر باتضح اشارة الى دفع ما يرد عليه من انه اخذ المعرف جراً من التعريف وانه دورى فالظهور الواقع في التعريف هو اللغوى يقال وضح الشئ ظهر فلا يكون المعرف مأخوذاً في التعريف فلا دور (قوله من غير تأمل) يعنى لا يزداد على الصيغة شئ آخر عن القرأين الزائدة على الصيغة والى ملاحظة سياق الكلام وسباقه كما يحتاج المشترك في تعيين احد معانيه الى هذه الاشياء كما مر (قوله واحترز الخ) قال في نسبات الاسرار احتراز عن الحفى والمشكل بعد ظهور معناها فان ظهور المراد فيها ليس بنفس الصيغة بل يتوقف على امر آخر بعد سماع الصيغة وهو التأمل وقيدنا بقولنا بعد ظهور معناها لانها قبله يخرج جان بقوله

فكذلك اعتباره في استعمال واحد منتق والاي يكون استعمالاً للفظ في غير معناه الموضوع له فلا يكون حقيقة ولو جوز ان يكون اللفظ موضوعاً للمجموع حتى يكون استعماله فيه حقيقة لما صح استعماله في احدى المعنيين على الانفراد لانه لا يكون نفس الموضوع له بل جزئيه واللازم باطل بالاجماع وان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعاً لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالاً في احدى المعاني ولا نزاع في صحته كذا في التوضيح والتلويح (قوله فقد خالف وضع ارباب اللغة) وقد مركبة وضعهم آنفاً من اعتبار تخصيص احدى المعنيين بما في اعتبار الآخر في وضع واحد فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر وصفة الاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مراد او غير مراد في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة (قوله احدىهما) قال في العناية اما المراد بالنكاح في الآية الوطى فيكون العقد ثابتاً بالاجماع او يكون المراد به العقد فالحرمة بالوطى يثبت بالطريق الاولى لان النكاح انها يحرم لكونه سبباً للوطى اقامة للسبب مقام المسبب فلا شك ان الحرمة ثابتة عند تحقق المسبب نفسه وهذا معنى قول الشارح لكن بجهة اخرى

(و) الرابع وجوه النظم (المأول) وهو (ما يترجم من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي) قوله من المشترك وقع اتفاقاً وليس بلازم اذ المشكل والخفى اذا علم بالرأى كل مأول وايضا كما ستقف عليه انشاء الله فالخاصل ان ما يترجم بغالب الرأي فهو مأول وليس كل مأول ما يترجم من المشترك بغالب الرأي لجواز كونه من المشكل والخفى وانما قال بغالب الرأي لانه لو ترجم بالنص كل مفسر الا مأولاً (وحكمه العمل به) اي بما يترجم بالرأى (على احتمال الغلط) في الرأي يعني العمل به واجب كالعمل بالخاص غير ان وجوب العمل بالخاص قطعى ووجوب العمل بالمأول ثابت مع احتمال الغلط بمنزلة العمل بخبر الواحد بانه من وجد ماء فقلب على ظنه طهارته يلزمه الوضوء على احتمال الغلط حتى اذا تبين ان الماء نجس تلزمه اعادة الوضوء والصلوة

(قوله ما يترجم من المشترك) اي من المشترك السابق بدليل اعادة المعرفة وليس المراد المشترك اللغوى وهو ما فيه خفاء حينئذ فيخرج الخفى والمشكل والمجمل اذ الحقها بيان بطنى كخبر الواحد والقياس فلن كل واحد منها ليس من المأول المراد هنا وان سمي مأولاً لان التعريف هناليس لمطلق المأول وهو ما رفع اجماله بطنى بل لنوع منه وهو المأول من المشترك لانه الذى هو من اقسام النظم صيغة ولغة وما عداه ليس منها لانه يتغير دلالة الوضعية بالتأويل فان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يبدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل والمحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المأول من المشترك فان القرء بعد ان ترجم ارادة الحيض منه يكون دالاً على الحيض بالوضع كما كان

قبله فان قلت في المأول تبين المراد بالرأى وكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأى في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لالاى الرأى تدبر وقد يقال ان عد المأول من اقسام النظم صيغة ولغة انها هي بتعبية المشترك الذى هو من اقسام النظم صيغة ولغة لا بالاصالة لانه ليس باعتبار الوضع بل برأى المجتهد وفيه انه اذا حمل على احد معانيه بالنظر في الصيغة اى اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اى وضعاً فتأمل (قال بغالب الرأى) اى بما يوجب الظن وليس المراد به الاجتهاد فقط اذا المعهود التعبير عنه بالرأى لا بغالب الرأى ثم ترجح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه بالاعلى معنى الجمع فحملناه على الجبض وقد يكون بالنظر الى سباقه فاذا نظرنا الى لفظ ثلاثة فوجدناه بالاعلى عدد معلوم حملناه على الجبض لئلا ينتقض عنها لو حملناه على الاظهار وقد يكون بالنظر الى سباقه بالمشئة وهو آخر الكلام كقوله تعالى الذى احلنا دار المقامة من فضله وقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثانى من الحل بدليل الرفث (قوله لو ترجح بالنص) اى اذا كان الدليل المرحح قطعياً لكن ذلك تفسير الاثأويلا (قوله مع احتمال الغلط) لانه ان ثبت بالرأى فلا مظهره فى اصابه الحق على وجه القطع اذا المجتهد يخطئ ويصيب وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل ظنى فيكون الثابت به ظنياً ايضاً لا قطعياً

(الثانى) من الاقسام الاربعة المتعلقة بالنظم والمعنى (فى وجوه البيان بذلك النظم وهو اربعة) ايضاً الاول (الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بصيغته) قال فى الاصل وهو اسم الكلام اشارة الى ان هذا القسم من اقسام النظم مما يتعلق بالمركب قوله ظهر المراد اى اتضح معناه اللغوى للسامع الذى هو من اهل اللسان بمجرد السماع من غير تأمل واحترز به عن الخفى والمشكل فان ظهور المراد فيها يتوقف على امر آخر بعد السماع (وحكمه وجوب العمل بما ظهر منه) مطلقاً اذا خلا فى انه يوجب العمل وانما الخلاف فى انه يوجب العمل قطعاً او ظناً قال العراقيون بالاول والشيخ ابو المنصور بالثانى

(قوله اتضح) فسر ظهر باتضح اشارة الى دفع ما يرد عليه من انه اخذ المعرف جزأ من التعريف وانه دورى فالظهور الواقع فى التعريف هو اللغوى يقال وضح الشئ ظهر فلا يكون المعرف مأخوذاً فى التعريف فلا دور (قوله من غير تأمل) يعنى لا يراى على الصيغة شئ آخر عن القرابين الزائدة على الصيغة والى ملاحظة سياق الكلام وسباقه كما يحتاج المشترك فى تعيين احد معانيه الى هذه الاشياء كما مر (قوله واحترز الح) قال فى نسيات الاسرار احتراز عن الخفى والمشكل بعد ظهور معناها فان ظهور المراد فيها ليس بنفس الصيغة بل يتوقف على امر آخر بعد سماع الصيغة وهو التأمل وقيدنا بقولنا بعد ظهور معناها لانها قبله يخرج جان بقوله

ما ظهر المراد منه كما افاده في العزيمة انتهى وخرج النص ايضا فان ظهور معناه لمعنى من المتكلم سباقا او سباقا لابنفس الصيغة واما المفسر والمحكم فيخرجان بقيد احتمال التأويل المذكور في النص فانه قيد للظاهر ايضا لكنه استغنى بذكره في احدهما عن ذكره فيهما او يفهم انه قيد له بالاولى ثم الاحتراز عنهما مبنى على ان هذه الاقسام الاربعة متباينة وهو مذهب المتأخرين بناء على ان السوق مع احتمال التأويل او التخصيص شرط في النص وعدمه شرط في الظاهر وان احتمال النسخ شرط في المفسر وعدمه شرط في المحكم واما على مذهب المتقدمين فالاقسام الاربعة متداخلة بناء على انه لا يشترط في الظاهر عدم السوق بل قد يكون وقد لا يكون ولا في المفسر احتمال النسخ بل قد يحتمل وقد لا يحتمل (قوله بالاول) ومال اليه القاضي ابو زيد عاما كان او خلاصا حتى يصح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر لانه لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل وغير الظاهر عند عدم القرينة وانتفاء المانع فيثبت قطعاً ما كان ظاهراً من اللفظ ما لم يصرف صار فيثبت به ما لم يندري بالشبهة (قوله والشيخ ابو المنصور بالثاني) فان حكم الظاهر عندهم وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهر الاقطاع وجوب اعتقاد حقيقة ما اراد الله منه وبه قال اصحاب الحديث واكثر الشافعية وعامة الاصوليين مستدلين بان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيداً قاطعاً للبقين وكل عام وحقيقة يحتمل الخصوص والمجاز ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن دليل وتحقيق ذلك ان الناشئ عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه والاحكام لا تتعلق بالمعاني الباطنة لخروجه عن الوسع كرخص المسافر لا يتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة خارجة عن ادراك البشر فعرفنا ان المراد من الكلام ظاهره عند خلقه قرينة تصرف الى الاصل الى تكليف ملابس في الوسع والى التلبس وذلك على صاحب الشرع محال ونظيره العلوم العادية كالعلم بلن ذكر كور الحيوان لا يلد عادة

(و) الثاني (النص وهو ما) اي شيء (زاد وضوحاً على الظاهر بمعنى) اي بقرينة (من المتكلم) لافي نفس الصيغة مأخوذ من قولهم نصت الدابة اي حملتها على سير فوق سيرها المعتاد ويسمى مجلس العروس المنصة لزيادة ظهوره على سائر المجالس بنوع تكلف فكذا الكلام بالسوق للمقصود يظهر له زيادة انجلاء فوق ما يكون للصيغة نفسها كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فانه ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربا بحيث يفهم بسماع الصيغة بقطع النظر عن السياق والسباق ونص في التفرقة بين البيع والربا حيث سبق لذلك لان الكفر كانوا يدعون المائثلة بينهما فقل جل ذكره ردا عليهم واحل الله البيع وحرم الربا بالحل والحرمة ضدان فلا يتمان لان فعلم من هذا ان الظاهر هو الذي يدل عليه الصيغة المعينة والنص هو الذي لا يدل عليه لفظ بعينه وانها يعلم من السياق والسباق تأمل (وحكمه) اي حكم النص (وجوب العمل بها انصح على احتمال تاويل) مجازي كما تقول جاعني زيد فقولك زيد يحتمل خبره وكتابه

ورسوله بطريق المجاز وذلك الاحتمال لا يخرج عن وجوب العمل قطعا وذكر المصنفه ذلك
الاحتمال في النص ولم يذكره في الظاهر مع انه مرجوح اكتفاء بان الرجح لو احتمل المجاز
فان يحتمله المراجع أولى

(قوله وضوحا على الظاهر) يعنى يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر (قوله بمعنى من المتكلم)
اى بان يكون المعنى الزايد غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينة (قوله لافى نفس الصيغة)
يعنى لا يكون فى اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله مذكور فى الشرح (قوله وانما يعلم من السياق)
اى انه يفهم من الظاهر بقرينة دالة على قصد المتكلم وان ذلك الزائد غرضه والكلام مسوقا له
وهذا غير ما يستفاد من نفس الصيغة فان اطلاق اللفظ على معنى شىء وسوقه لىء آخر لازم
للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه فالخاصل ان المراد من ازدياد
الوضوح على الظاهر للنص ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة لفظية تنظم اليه او سياق
تدل على قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من
النساء مثنى الآية فان العدد لم يفهم بدون اقتران مثنى وثلاث بها وان عدم السوق فى الظاهر
شرط ويدل عليه كلام فخر الاسلام وصاحب المنتخب حيث قال فى الآية المذكورة نص فى بيان
العدد لانه سبق الكلام له وهذا يقتضى ان يكون عدم السوق شرطا فى الظاهر والا لما صح
تعليلهما وانما لم يذكر عدم السوق فى الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص
ولقاتل ان يقول لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة لفظية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى
لم يبق محتملا لتأويل هو فى حيز المجاز لتعيين المراد حينئذ ولعل الشارح لهذا امر بالتأمل

(و) الثالث (المفسر وهو ما ازداد وضوحا على النص من غير احتمال تأويل) ولذلك
ازداد على النص لانه لا يحتمله مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة اسم
عام يحتمل التخصيص ففسره بقوله تعالى كلهم قطعا بذلك الاحتمال فبقى احتمال الجمع والفرقة
فلما قال اجمعون انقطع احتمال تأويل التفرق فلم يبق له محمل فصار مفسرا (وحكمه وجوب العمل
به على احتمال النسخ) لاعلى احتمال التخصيص والتأمل لا يقال هذه الآية لا تحتمل النسخ
لكونه اخبارا عن الماضى مع انها من المفسر فكيف قال فى حكمه على احتمال النسخ لانا نقول
عدم احتمال النسخ باعتبار انها اخبار لا ينافى احتمال النسخ من حيث انها مفسر

(قوله ازداد وضوحا على النص) سواء كان ذلك لمعنى فى النص بان كان محتملا فاحقه البيان
القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او فى غيره بان كان عاما فاحقه ما انسده باب التخصيص وهو
المسمى ببيان التقرير (قوله من غير احتمال تأويل) ان كان خاصا ومن غير احتمال تخصيص
ان كان اللفظ عاما (قوله فان الملائكة اسم عام) ظاهر فى سجود الملائكة نص فى تعظيم آدم

عليه السلام (قوله يحتل التخصيص) بان يراد سجود بعض الملائكة فيكون عاما مخصوص البعض فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم لكن بقي احتمال سجودهم متفرقين فلما قال اجمعون انقطع ذلك الاحتمال (قوله فلم يبق له محمل لا يقال انه يبقى احتمال كونهم متحلقين او متصفقين لانه لا يضر في بيان التعظيم وكذلك لا يضر استثناء ابليس لان الاستثناء ليس من قبيل التخصيص على انه استثناء منقطع لانه جنى (قوله وجوب العيل) اى حكم المفسر اثبات الحكم قطعا بلا خلاف فيه لاحد من اهل العلم الا انه يحتل النسخ في نفس الامر وان كان قوله تعالى فسجد الملائكة لا يحتل لانه من الاخبار والخبر لا يحتل ونعني بالخبر المعنى القائم باللفظ لانه يؤدى الى الكذب والخلط وذلك يستحيل على الله تعالى واما اللفظ فيجوز فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب وهو المراد من نسخ اللفظ كذا في مفتاح الاصول نقلا عن التحقيق (قوله من حيث انها مفسر) واورد عليه انه يدخل هذا المثال في تعريف المحكم لانه يصدق عليه انه لا يقبل النسخ وقد يقال بان المفسر فى الآية هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة فى هذه الآية فان الملائكة جميع ظاهرا فى العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصلا نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتل النسخ فيكون محكما

(و) الرابع (المحكم وهو ما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل) مثاله قوله تعالى ان الله بكل شىء عليم اذ قد علم ان هذا وصف قديم ينافى العدم اى مأمون عن النسخ والتبديل فكل محكما مأخوذ من بناء محكم اى متقن مأمون عن الانتقال (وحكمه الوجوب من غير احتمال) اعلم ان كل واحد من هذه الاربعة يوجب الحكم قطعاً حيث يثبت الحدود والعقوبات بكل واحد منها والتفاوت انما يظهر عند التعارض يعنى يرجح الاوضح ويترك العمل بالادنى منه

(قوله ما احكم المراد به) قال فى نور الانوار به ظرف مستقر صفة للمراد قال الشيخ الوالد سلمه الله اقول لا مانع من كونه لغوا متعلقا للمراد فالمعنى احكم المعنى الذى اريد به كما يقال اراد به هذا انتهى (قوله عن احتمال النسخ والتبديل) تعديته بتضمين معنى الامتناع اى ما احكم المراد حال كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل ثم المراد بالنسخ نسخ المعنى باعتبار ما تضمنه من اللفظ الدال على الدوام والتأيد كما فى قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة لا باعتبار محل الكلام بان يكون المعنى فى نفسه مما لا يحتل التبديل لان الاحكام انما هو باعتبار زيادة القوة او مزية الوضوح فى الكلام ولهذا قيل ان المثال الذى ذكره الشارح وان كان غير محتمل للنسخ لان معناه فى نفسه لا يحتل التبديل فهو ليس بمفيد لحكم شرعى عملى والكلام انما هو فيما يقيد ذلك انتهى (قال بعض المحققين وليس المراد انه اى المفسر يحتل فى من الوحي واما بعده فلا شىء من الوحي يحتل النسخ اذ انقطاع احتمال النسخ قد يكون

لذات المحكم بان لايجتمل التبديل عقلا كالاتية الدالة على الاخبار من ذاته تعالى وصفاته
 العلى ويسمى ذلك محكما لذاته وقد يكون لانقطاع الوحي كما فيما نحن فيه فيسمى محكما لغيره
 فانه ليس بشيء اذ الغرض من البحث في هذا المقام تمييز الاقسام وبيان تفاوت الاحكام فالاختلال
 المعتبر وعدمه انما يكون في نظر الفقيه وذلك امر مستتر بعد انقطاع زمان الوحي وانقراض
 عصر النبوة ومن زعم ذلك انما اشتبه عليه ورود الناسخ وعدمه انتهى (قوله الوجوب من
 غير احتمال) فهو في مرتبة المفسر من حيث انه لايجتمل غير المراد اصلا الا انه اقوى منه حيث
 لايقبل النسخ والتبديل كما لايقبل التخصيص والتأويل (قوله عند التعارض) اراد به تقابل
 المجتئين بان يقتضى احدهما خلاف ما يقتضيه الآخر سواء كانتا متساويتين او لا التعارض
 الموجب للتساقط حتى يتجه ان التعارض انما يكون عند تساويهما فعند رجحان احدهما كيف
 يتحقق التعارض (قوله يرجح الاوضح) فيقدم المحكم على غيره والمفسر على النص
 والظاهر والنص على الظاهر لان العمل بالاوضح والاوى اقدم واولى وامثلة التعارض
 المذكورة في المطولات

(ولهذه) الاربعة من الظاهر والنص والمفسر والمحكم (اربعة) اخرى (تقابلها) الاول
 (خفى) ضد الظاهر والضدان صفتان وجوديتان تتعاقبان على موضوع واحد يستحيل
 اجتماعهما (وهو) اى الخفى (ماخفى المراد بعارض) غير الصيغة تحقيقا للمضادة فان الظاهر
 ظهوره من حيث الصيغة فيجتمع ان يكون خفاه ضده من حيث الصيغة ايضا بديهية استحالة كون
 الشيء الواحد ظاهرا من جهة وخفيا من تلك الجهة فلما كان ظهور الظاهر من جهة الصيغة وجب
 ان يكون خفاه ضده بعارض غير الصيغة (يحتاج الى الطلب) ليحصل المراد (وحكمه النظر فيه)
 اى فى الخفى (لاظهار ان خفاه لزيادته او نقصانه) فان كل لزيادته يتعدى حكم الظاهر الى
 الخفى وان كان لنقصانه لا يتعدى اليه كاية السرقة وهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
 ايديهما فانها ظاهرة فى حق السارق خفية فى حق الطرار والنباش بعارض غير الصيغة وهو
 اختصاصهما باسم آخر اذ تغاير الاسامى دليل على تغاير المعانى ثم اشتبه بان ذلك الاختصاص
 هل هو لنقصان فى معنى السرقة او لزمية فيه فلما نظرنا وطلبنا علمنا ان الطرار داخل فى السرقة
 واختصاصه بهذا الاسم لزمية على معنى السرقة لانه يسرق عن الحافظ اليقضان بضرب غفلة
 منه فكل فى نهاية الكمال وغاية الخدافة فى صفة السرقة تأمل وعلمنا ايضا ان النبش خارج عن
 حكم السرقة لنقصانه فى معناه عنها فالحق الطرار بالسارق فى وجوب القطع ولم يلحق النبش به
 (قوله الخفى) مأخوذ من قولهم اختفى فلان اى استتر فى المدينة بحيلة (قوله يستحيل اجتماعهما)
 الظاهر ان الشارح حمل الضد على هذا المعنى فيرد عليه انه كيف اجتمع الظاهر والخفى

في لفظ السارق فانه ظاهر فيها وضع له خفي في حق الطرار والنباش فالاولى ان يحمل الضد على اصطلاح الاصوليين وهو ما يقابل الشيء ويكون بينهما نهاية الخلاف سواء كانا وجوديين او احدهما وجودي والاخر عدمي (قوله ما خفي) المراد بالخفاء في التعريف الخفاء اللغوي والمعريف الخفي الاصطلاحي فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه وحاصل التعريف انه لفظ خفي المراد بذلك اللفظ بسبب عارض نشاء ذلك العارض من غير صبغته فيكون بالنسبة الى موضوعه اللغوي ظاهرا لكن خفي بسبب عارض في المحل اي في بعض الافراد حيث اشتبه ان هذا الفرد من افراد هذا المسمى ام لا فان قبل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصبغة حتى يصح مقابله للظاهر الذي ظهر المراد منها بنفسها قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر وتوضيحه ان المقصود بيان تفاوت مراتب الخفاء على مقابلة مراتب الظهور فجعل الخفي في مقابلة الظاهر لان فيه نفس الخفاء كما ان في الظاهر نفس الظهور وجعل المشكل في مقابلة النص لزيادة خفاؤه على الخفي كل زيادة وضوح النص على الظاهر وعلى هذا المجمل والمتشابه ولو جعل المشكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاؤه في نفس الصبغة كظهور الظاهر وجعل الخفي في مقابلة النص باعتبار ان خفاؤه بعارض كوضوح النص لم يحصل المقصود (قوله غير صبغة) صفة كاشفة للعارض او بدل فيكون عينه وليس صفة مؤسدة للعارض لانه احترزه عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلاثة بعارض هو الصبغة وهو فاسد لان الصبغة لا يصح اطلاق العارض عليها (قوله يحتاج الى الطلب) تأكيد للخفاء وليس من تمة الحد اذ حصل المقصود وهو الاحتراز عن الثلاثة بقوله بعارض لان خفاءها بنفس اللفظ (قوله لا يظهر ان خفاؤه الخ) اي ليعلم ان اختفاء صدق مدلول المسمى في بعض هل هو لاجل زيادة المعنى المدلول من ذلك اللفظ على ظاهر معناه او نقصانه فيه عن ظاهر المدلول فح يظهر المراد فيحكم صورة الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم في النقصان على ما قاله الشارح (قوله ظاهرة في حق السارق) اي في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر (قوله في حق الطرار والنباش) الطر الشق ومنه سمي الطرار لانه يشق الثوب وهو الاخذ لهال مخصوص من الغير ظلما وهو يقطان حاضر قاصد لحظه بضرب غفلة منه والنباش هو سارق الكفن بعد الدفن (قوله فالحق الطرار السارق الخ) بعبارة النص لان المطلق يتناول الكامل فلان يتناول الاكمل اولى (قوله ولم يلحق النباش به) فانه ناقص في معنى السرقة عن السارق لعدم المحافظة بالموتى ونقصان فعل السرقة في النبش صار شبهة والحديث سقط بالشبهة فلا يقطع النباش ولو القبر في بيت مقفل على الاصح والحاصل ان لفظ السارق خفي في حق الطرار والنباش لكن خفاءه في الطرار لمزية على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم فيشمله اللفظ ويثبت في حقه الحكم وفي النباش لنقصان على ما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى فلا يشمله اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه

(و) الثاني (مشكل) ضد النص (وهو فوق الخفى لاحتياج الطلب والتأمل) اى هو اشد خفاء منه لا ينال بمجرد الطلب بل به وبالتأمل بعده الى ان يتبين المراد مثاله قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وبيانه ان الامر بالطهارة يوجب تطهير جميع البدن الا ان ما كان باطنا منه وكذا ما فيه حرج من الظاهر مثل العين ومحل الجراحة مستثناة للضرورة فطلبنا الغم والانى فوجدناهما ظاهرين من وجه وباطنين من وجه فلو كان الامر متعلقا بها لظاهر البدن من كل وجه لا يجب غسلها وان كان متعلقا بها لظاهر في الجملة يجب فاشكل حكم الامر فيها اى دخل في الشككين اعنى الظاهر مطلقا والظاهر من وجه فتأملنا في معنى النص وقلنا بوجوب غسلها في الجنابة لا يمكن تطهيرهما من غير حرج يعنى الحقناهما بالظاهر لورود آية الغسل بالمبالغة بخلاف آية الوضوء فكان الآية مشكلة في خصوص الغم والانى (وحكمه اعتقاد حقبة المراد الى ان يتبين بالطلب والتأمل) للعمل به

(قوله المشكل ضد النص) وواقع في مقابلة من جهة ان قوة خفائه كقوة ظهور النص وسى به لدخوله في اشكاله وامثاله (قوله لاحتياج الطلب والتأمل) ومعنى الطلب والتأمل ان ينظر السامع او لافى مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتأمل في استخراج المراد منها كما اذا نظر في كلمة انى في قوله فأتوا من ثكم انى شئتم فوجدوا مشتركة في معنى كيف وانى ولا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تأمل فيها فوجدها بمعنى كيف (قوله اى اشد خفاء منه) فالخفى بمنزلة رجل اختفى عن غيره في بيت فيوقى عليه بمجرد الطلب والمشكل بمنزلة من اختفى في بيت بين امثاله ونظايره فلا يوقى عليه الا بالطلب لكن اختفى فيه ثم التأمل ليتبين عن اشباهه وامثاله (قوله مستثناة للضرورة) لان محل الجراحة ينضى الى الايداء وطول البقاء وغسل داخل العين يفضى الى العمى فالحق الباطن في الطهارة دفعا لالحرج فوجب غسل ظاهر البدن فقط لكن بقى الاشكال في الغم والانى (قوله ظاهرين من وجه) حتى لا يفسد بدخول شىء فيهما وباطنين من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع ما فيهما (قوله فتأملنا في معنى النص وقلنا) الخ يعنى بعد التأمل علم انه من اعضاء الغسل في الطهارة الكبرى بدلالة صبغة المبالغة في اطهر واحتى وجب غسله في الجنابة بخلاف آية الوضوء حيث لم يوجد فيه المبالغة وكان الواجب فيه غسل الوجه بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم والمواجهة في الغم والانى معدومة فلا يجب غسلها في الحدث الاصغر (قوله فكل الآية مشكلا في خصوص الغم والانى) فان قيل معنى التطهر معلوم وهو التنضيف لغو والغتسال شرعا لكنه مشتبه في حق داخل الغم ودخل الانى لاختصاصها باسم الموضضة والاستنشاق كالسارق خفى في حق الطرار والنباش فيكون قوله فاطهروا واغفيا لامشكلا خفى مراده بنفس الصيغة لغموض المعنى قلنا لانم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر مع داخل الغم والانى

اوبدونه وقد يقال سلمنا انه معلوم لكن الاشكال في متعلق التطهير وهو كونه داخل الانى والغف
من ظاهر البدن اوباطنه وبمجرد الطلب لم يظهر وهو شأن المشكل لا الحفى فتأمل

(و) الثالث (مجهل ضد المفسر وهو ما اشتبه مراده) لازدحام المعانى على لفظ من غير رجحان
لاحد المعنيين وقد يكون الازدحام باعتبار ابهام المتكلم اوباعتبار غرابة اللفظ كالهلوع وقد
يكون باعتبار الوضع كما في المشترك اذا انسد باب الترجيح فيه (فاحتاج الى الاستفسار)
من الشارع ومثاله آية الربا وهى وهرم الربا فانها مجملة لاشتباه المراد اذ معنى الربا الفضل
مطلقا بحسب اللغة وذاليس بمراد من الله جل شأنه لافضائه الى تحريم البيع المنصوص بالحل
المشروع للاسترباح والاستفضال فاستفسرنا من الشارع فكلن قوله عليه السلام الخنطة بالخنطة
مثلا ببئلا بكيل والفضل ربا تفسيرا لها لكنه غير قاطع اذ لم يعلم به الا حرمة فضل خال عن
العوض المشروط فى العقد وبقي الحفاء فيها وراءه وبعد هذا البيان صار بمنزلة المشكل فى
الاحتياج الى الطلب والتأمل وطلبنا المراد فى التفسير اعنى الحديث المشهور وهو انه لاى شىء
حرم الربا فوجدناه القدر والجنس ثم قأملنا فيه هل هو صالح لتعلق الحكم به وسيجىء لهذا
مزيد بيان فى باب القياس انشاء الله تعالى واعلم ان الاحتياج الى الطلب والتأمل فيما اذا لم
يكن الاستفسار كافيا اما اذا كان شافيا لايجب الطلب والتأمل ولهذا اقتصر المصنفه على
الاستفسار مع ثبوتها فى الاصل وشرع الى بيان حكمه فقال (وحكمه التوقف فيه) اى فى المجهل
مع اعتقاد حقية المراد منه (الى ان يتبين مراده من المجهل) فاذا تحققت البيان وجب العمل به
على تفاوت درجات البيان فكلن قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار مفسرا وان كان ظنيا كبيان
مقدار المسح صار مأولا

(قوله ضد المفسر) لان فيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذى فيه زيادة ظهور
على النص (قوله ما اشتبه آه) لم يقل ما ازدهمت فيه المعانى لان الازدحام تدافع كل واحد
من المعانى سواء وهو يقتضى تعدد المعانى مع انه ليست بشرط بل المتكلم اذا اصطاح ابتداء
باستعمال لفظ على معنى كلفظ الهلوع كان مجملا لغرابة اللفظ وازدحام المعانى سبب من اسباب
اشتباه المراد فى الغالب وقوله ما اشتبه جنس شامل للحفى والمشكل والمتشابه ايضا وقوله
فاحتاج الى الاستفسار يخرج غيره فان الحفى يدرك بمجرد الطلب والمشكل بالتأمل بعد الطلب
والمتشابه وان احتاج الى التفسير لكنه لا يجوز استفساره لانه لم يرد من الشارع تفسيره فلا
يعلم حقيقته وبيانه واما المجهل فيحتاج الى الاستفسار لجواز تفسيره (قوله باعتبار ابهام المتكلم)
كلفظ الصلوة والزكوة والربا وسيأتى بيان الربا من الشارح (قوله كالهلوع) غير ظاهر
المعنى قبل التفسير بقوله تعالى اذا مسه الشر الآية (قوله فاحتاج الى الاستفسار) ثم الطلب
ثم التأمل ان احتيج اليهما اذ ليس كل مجهل بعد بيان المجهل يحتاج الى الطلب والتأمل فالصلوة

والزكوة بيانها شاف فلم يحتج الى تأمل بعده وبيان الربا غير شاف صار به المجمل مأولاً وهو يحتاج الى الطلب والتأمل (قوله لافضائه الى تحريم البيع) اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح فكل واحد من المتبايعين مالم يرفضه من البذل المطلوب له لا يبدل ملكه بمقابلته (قوله وبقي الخلفه فيها ورأه) فان الربا محلى باللام المستغرق لجميع انواعه والنبي صلى الله عليه وسلم بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر لانعدام كلمات القصر وانعقد الاجماع ايضا ان الربا غير مقتصر عليها فصار مأولاً فيها وبقي فيها ورأه ما غير معلوم كما قبل البيان الا انه لها احتمال ان يوقف على ما ورأه بالتأمل في هذا البيان سمي الشارح مشكلاً وبعد الادراك بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار مأولاً فيه ايضا فيجب العمل به بغالب الظن كذا في نسمات الاسرار (قوله مع اعتقاد حقبة المراد) لان الاجمال لا يمنع اعتقاد حقبته فاذا لحقه البيان وجب العمل كما يجب بالمفسر او المأول او المشكل (قوله فان كان قطعياً) وشافيا كتفسير الصلوة والزكوة بفعل النبي عليه السلام وقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم صار المجمل مفسراً (قوله كبيان مقدار المسح) على الرأس بحديث المغيرة رضي الله عنه فان الكتاب مجمل عندنا في حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكل مأولاً ولهذا لا يكفر جاحد هذا الحكم وان سمي فرضاً باستناده الى الكتاب كذا في المرأة وان لم يكن البيان شافياً خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتأمل بعد ذلك كبيان الربا بالحديث الوارد في الاشياء الستة وقدم بيانه آنفاً

(و) الرابع (متشابه) ضد الحكم (وهو ما لم يرج مراده لشدة خفائه) واصل ذلك قوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيبتغون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمن به كل من عند ربنا ومن جعل الوقف لازماً على الله يقول آمن به كل من عند ربنا ويفسر المتشابه بما تفرد به الحق جل بعلمه كمدة بقاء الدنيا وكالمقطعات من الحروف في اوائل السور مثل الم حم ص وغيرها او ببادل القاطع على ان الظاهر غير مراد الرحمن على العرش استوى ويد الله فوق ايديهم مما يستحيل ظاهر معناه ومن لم يجعل الوقف لازماً بل عطف والراسخون على الله جل وعلا يحمل امثال هذا على خلاف الظاهر وبأول تأويل صحيحاً على وجه لا يناقض الدليل العقلي والآية المحكمة والاسلم مذهب اليه المتقدمون (وحكمه التوقي فيه) في المتشابه (ابدأ) على القول الاول الى يوم القيمة لانه يوقف عليه في العقبي لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة وانقطاع رجاء المعرفة في الدنيا لحكمة بالغة لانه يستحيل ذلك وذلك التوقي (مع اعتقاد حقبة المراد به) وهو معنى قوله تعالى يقولون آمن به كل من عند ربنا وبيان الانحصار ان اللفظ الذي خفي المراد منه للسامع لا يخلو اما ان يكون الخفاء فيه لمعنى يرجع الى غير الصيغة او لمعنى يرجع اليها فالاول خفي والثاني

اما ان يكون دركه بالتأمل والا الاول المشكل الثاني اما ان يكون مرجو البيان من جهة المتكلم
اولا الاول المجمل الثاني المتشابه والله اعلم

(قوله والمتشابه) اى مشتبه مراد الشرع منه قل فى المدارك فسر والمتشابه بما استأثر الله تعالى بعلمه (قوله ضد الحكم) وواقع فى مقابلته لما ان المتشابه فى نهاية الخفاء فى انقطاع احتمال دركه كما ان الحكم فى نهاية الوضوح بحيث انتفى الاحتمال كله (قوله ما لم يرج مراده) حتى سقط طلب ما يدل على المراد منه لان موجب العقل فيه خالى موجب السمع ولا يمكن رد واحد منهما فاشتبه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف عليه اصلا فهو فى غاية الخفاء كطفل فقد قبل معاينته ومشاهدة شمائله فلا يجرى بدوه ولا يمتنى ظهوره والمجمل كرجل انقطع خبره ولم يدرك اثره (قوله تعالى محكمات) فى المدارك المراد منها ما احكمت عبارتها بان حفظت من الاحتمال والاشتباه (قوله تعالى ام الكتاب) اى اصل الكتاب يحمل عليها المشتبهات وترد اليها (قوله تعالى متشابهات) مشتبهات محتملات مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى والاستواء يكون بمعنى الجلوس وبمعنى القدرة والاستيلاء لا يجوز الاول على الله تعالى بدليل الحكم وهو قوله تعالى ليس كمثله شىء (قوله تعالى زيف) ميل عن الحق وهم اهل البدع (فيبتعون ما تشابه به) اى بالمتشابه الذى يحتمل ما يذهب اليه المبتدع مما لا يطابق الحكم ويحتمل ما يطابقه من قول اهل الحق (ابتغاء الفتنة) بالتأويل الذى يشتهونه (والراسخون فى العلم) استثنى كلامه قيل اذا كان الراسخون يبتغون ما تشابه فماذا يصنع الراسخون فى هذا الباب فقال والراسخون فى العلم يقولون آمنا الى آخر الآية فهو ثناء منه تعالى عليهم بالايمان على التسليم واعتقاد الحقبة بالمعنى الذى عناه بالتكليف وتشبيهه مع تفويض حقيقته اليه تعالى (قوله جعل الوقف لازما على الله تعالى) ليس المراد بال لزوم الوجوب بالمعنى الشرعى حتى يكون تارك الوقف يقطع صوت النفس آثما بترك الواجب بل بمعنى ان الواجب ان يعتبر المعنى كذلك حتى لا يكون موها بخلاف المقصود فان الادلة المسوقة فى هذا المعنى لا تدل الاعليه وليس فيها ان تأويله يعلم الله تعالى ولا يعلمه الراسخون فلا يتجه ان لبس للقرآن من وقف واجب لاشرا ولا صناعة وان معرفة الوقف عليه يتوقى على ان والراسخون غير معطوف على الله وهى موقوفة على معرفة ان تأويل المتشابه يعلم الله تعالى ولا يعلمونه فقد جاء الدور فتفتن (قوله آمنا به كل من عند ربنا) هذا طريقة جمهور السلف من الصحابة والتابعين ومذهب عامة اهل السنة واختاره القاضى الامام ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وجماعة من المتأخرين وهو اصح الروايات عن ابن عباس رضى الله عنهما وسئل مالك عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال منه بدعة وقال الترمذى فى حق بعض متشابهات الاحاديث المذهب عند الائمة مثل سفيان

الثوري ومالك بن انس وابن المبارك وسفيان بن عيينه ووكيع وغيرهم قالوا نرى هذه
الاحاديث كما جاءت ونوع من بها ولا يقال كذب ولا تفسير وهو الذي اختاره اهل الحديث ويؤيد
قراءة ابي رضى الله عنه ويقول الراسخون وقراءة عبد الله ابن مسعود رضى الله عنه ان تأويله الا
عند الله فانه لا يمكن عطف والراسخون المرفوع عليه لانه مجرور لفظا ومحلا قال في التوضيح وهذا
البق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الرايغبين والافرار تحققت مع العجز عن
حركه حظ الراسخين وروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت تلى رسول الله صلى الله عليه
وسلم هذه الآية وقال اذ ارأيتم الذين يمتغنون ما تشابه منه فاولئك الذين ساءم الله تعالى
فاحذرهم امر بالحذر من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع لا ابتغاء الفتنة
فيتناول الجميع فان قيل فعلى هذا الوجه لعله من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي
اذ لا يعرف به حكم حيث قلنا ممتنع بل يثبت به ان الله تعالى صفات يعبر عنها باليد والوجه
مثلا وان لم يعرف ما يريد منها ومعرفة هذا المقدار وجوب الاعتقاد بثبوت هذه الصفات
لله تعالى مع التزاهة عما هو من لوازم الجسمية والامكان وتسميته بها وتوصيفه كما وصف به نفسه
وسماه واعتقاده بالمعنى الذي عناه مع تفويض العلم اليه سبحانه بما هو المراد منها من احكام
الشرع (قوله بما تفرد به الحق جل وعلا) يعني لا يمكن ان يحكم بشيء في المتشابه بانه هو
المراد بل يعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله تعالى فيه حق (قوله كالمقطعات) سميت بذلك
لانها اسماء لم يروى يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئة وتسميتها بالمحروف
المقطعات مجاز لان مدلولها محروف وتطلق على الكلمة كذا في التلويح (قوله او كما دل القاطع)
الحق فالمتشابه على نوعين متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شيء كالمقطعات ومتشابه المفهوم ان
استحال ارادته كالاستواء مثلا (قوله ومن لم يجعل الوقف لازما) هذا مذهب العراقيين
واكثر المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تأويله لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه
لم يكن له فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون المتشابه ولان انزال
القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله لظعن فيه الطاعنون ويرد على الاول انه لو سلم
انتفاع فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لكن لا يلزم انتفاعه مطلقا وهو المحذور وذلك
لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى بهم فضلالهم على غيرهم واجيب
عن الثاني ان التأويل المنقول عن السلف كان صيانة للعوام عن التعدى عن حد التنزيه والتورط
في التشبيه بصرف فهمهم عن الاتحاد في الصفات والزيغ في المتشابهات بتجويز ما يسعه اللغة
ويدعوا اليه الحاجة لا بالجزم انه المراد منها اذ لا سبيل الى ذلك لامن جهة العقل ولا من جهة النقل
ومن ذلك ادعى بعضهم التوفيق بين المذهبيين بان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة
لا ظاهرا ولا ائمة انما تكلموا في تأويله ظاهر الاحقيقة تأمل وعن الثالث باننا لانسلم اخصار الانتفاع
بالعلم بل يجوز ان يكون بعض القرآن للتنبيه على اختصاص بعض الاسرار بعلمه تعالى مع

ما فيه من فائدة الثواب في تلاوته وابتلاء الراغبين بكمح عنان اذهانهم عن التأمل والطلب ويتذكرون كون علمهم من عند الله تعالى فقط ويتباعدون عن الغرور ويوقنون بان الحكم لله يفعل ما يشاء ويعتقدون حقبة ما اراد الله تعالى بدون الوقوف على مراده ويفوضون علم التشابه الى الله تعالى ويلقون انفسهم في مدرجة العجز والهوان مع وفور علمهم ووصولهم الى الحقايق الكثيرة وبذلك يوصلون الى مرتبة الفناء ويتلاشى علمهم في علم الله تعالى فلذلك فضل مرتبتهم مرتبة الجهال وهذا انتهى اقدام الطالبين واي نفع اعظم من هذا (قوله ويثول الح) يحمل المقطعات على اسماء السور ويجعل الوجه مجازا عن الرضى واليد عن القدرة الى غير ذلك (قوله والاسلم مذهب اليه المتقدمون) لما في التأويل مخاطرة عظيمة اذ في هذه المسئلة غلو واسراف في التأويل وتفريط في التوقى والتسليم واقتصاد بينهما وحد الاقتصاد لا ينضبط في حد معين وحده دقيق غامض لا يطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون بنور الهى لا بالسماع فقط فانهم اذا انكشف لهم اسرار الامور على ما هي عليها نظروا الى السمع والالفاظ الواردة عن الشرع فما وافق ماشاهدوه بنور البقين قررروه وما خالفوه اولوه فاما من يأخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد فلا يستقر له قدم ولا يتعين له موقى فالاسلم التوقى على السماع المجرد (قوله مع اعتقاد حقبة المراد) يعنى لا يمكن ان يحكم بشىء في التشابه انه هو المراد بل يعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه حق ولا يبحث عن كيفيته ويتوقى على حدود الله باثبات ما اثبتته الوهمى القاطع ونفى مانفاه والسكوت عما عداه من الاسماء الالهية والصفات الربوبية وكذلك في النشأة الاخرى وحقايق الجواهر القدسية بل كل ما لا يتعلق به حكم ناجز وهذا هو الواجب عند الحنفية وجمهور السلفى في هذا الباب كذا حققه المحققون

(الثالث) من الاقسام الاربعة (في وجوه استعمال ذلك النظم وهواربعة) ايضا الاول (الحقيقة هى) فعيلة من حق الشىء اذا ثبت فتكون بمعنى الفاعل اى الثابت فيها وضع له او من حققت الشىء اذا ايقنته فتكون بمعنى المفعول اى متيقن فيها فالتاء حينئذ للنقل من الوصف الى الاسم للتأنيث وهى على ثلاثة انواع لغوية كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وشرعية كالصلوة في العبادة والخصوصة وعرفية كالدابة في ذوات الاربع وكذا المجاز ثلاثة اى لغوى وشرعى وعرفى (وهى) اى الحقيقة (اسم لها اريد به ما وضع له) لغة وشرعا وعرفا كما عرف وعلامة الحقيقة ان لا يستقيم نفى الاسم عنه وعلامة المجاز ان يستقيم نفيه عنه (قوله في وجوه استعمال ذلك النظم) اى في طرق استعماله او في طرق جريان النظم في البيان لانه اما ان يستعمل في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا وكل منهما اما بطريق الوضوح في البيان فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية (قوله فيكون بمعنى الفاعل) فالتاء حينئذ للتأنيث اى كلمة ثابتة في اصل الموضوع له (قوله او من حققت) بالتخفيف بمعنى اثبتة بالتشديد (قوله للنقل) اى للدلالة على نقل تلك الكلمة من الوصفية للاسمية وبيان

ذلك ان التاء في اصلها تدل على معنى فرعى وهو التأنيث فاذا روعى نقل الوصف عن اصله الى ما كثر استعماله فيه وهو الاسمية اعتبرت التاء فيه واتى بها اشعار ابرعية الاسمية فيه كما كانت فيه حال الوصفية اشعارا بالتأنيث فالتاء الموجودة فيه بعد النقل غير الموجودة قبله (قوله لا للتأنيث) باعتبار ان الحقيقة اسم للكلمة بدليل انه يقال لفظ حقيقة ولو اعتبر كونها للتأنيث حذف كذا في حاشية التخصيص او للتأنيث الموصوف بتقدير كلمة حقيقة وقيل للمبالغة كما في تاء العلامة (قوله على ثلاثة انواع) لان واصفها ان كان واضح اللغة فهو لغوية وان كان صاحب الشرع فهي شرعية وان لم يتعين الواضع فهي عرفية سواء كان عرفا عاما او خاصا كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصم (قوله وكذا المجاز ثلاثة) يعنى ان اللفظ اذا استعمل وارىد المعنى وهو غير ما وضع له اهل اللغة فهذا اللفظ مجاز في هذا المعنى عند اهل اللغة وكذا في البوابة كالصلوة المستعملة في الدعاء مجاز عند اهل اللغة وحقيقة عند اهل الشرع والادابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي وان كانت حقيقة لغوية (قوله اسم لها اريد ما وضع له) اى اراد المستعمل لذلك اللفظ به (ما) اى معنى وضع لذلك اللفظ له ففى قوله اريد هنا وكذلك في تعريف المجاز اشارة الى اشتراط الاستعمال للارادة والارادة المقصود انها ارادة لا مجرد الاستعمال العارى عنها فقبل الاستعمال والارادة لا يوصف بحقيقة ولا مجاز قال في التلويح والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالة عليه او ارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا انتهى والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اى يكون العلم بالتعيين كفايا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة كالاسد للحيوان المفترس فوضع لغوى الحتم لا بد من زيادة قيد الحبشية فالحقيقة اسم اريد به ما وضع له من حيث كونه موضوع له لكنه يحذف في اكثر المقام لظهوره فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان اتفق في الحقيقة ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والافهى حقيقة مقبدة بالجهة التي كان وضع اللفظ بتلك الجهة وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة حقيقة لغوية في الدعاء مجاز شرعى في الاركان المعلومة والافعال المخصوصة ويقاس عليه المجاز في الاطلاق والتقييد كما سبق (قوله ان لا يستقيم نفي الاسم) فالمراد ان المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينتفى عما صدق عليه بخلاف المعنى المجازي فانه يصح ان يصدق على ما صدق عليه ويصح ان ينفى عنه كما يقال لكل واحد من الابعاء انه اب وام ولا يصح ان يقال انه ليس باب وام بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب مجازا ويصح ان يقال انه ليس باب وكذا الهيكلي المخصوص يصح ان يقال عليه انه اسد ولا يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل الشجاع حيث يصح ان يقال عليه انه اسد وان يقال انه ليس باسد والنفي في قوله تعالى ما هذا بشرا ليس بطريق الحقيقة بل بطريق الادعاء والممانعة والكلام في النفي حقيقة

(و) الثاني (المجاز) وهو مفعول من جاز يجوز اذا تعدى فيكون بمعنى الفاعل كالمولى

بمعنى الوالى اى المتجاوز عن محل الحقيقة الى محل المجاز (وهو اسم لها اريد به غير ما وضع له)
 لمناسبة بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذى اريد به وبه خرج الهزل اذ هو ان يراد بالشىء
 غير ما وضع له بلامناسبة بينهما لان الهزل ارادة افعال اللفظ عن ارادة الغرض المطلوب منه
 الموضوع له فارادة الاهمال ارادة غير ما وضع له وغير ما يصح ارادته بخلاف المجاز فانه وان لم
 يرد به ما وضع له ولكنه اريد به ما صالح له اللفظ لمناسبة بينهما معنى كذا فى تسمية البليد هملا
 والشجاع اسدا واذنا كتسمية المطر سماء واعلم ان نسبة المجاز مع الحقيقة كنسبة القياس مع
 النص اذ معرفة الحقيقة لا يكون الا بالسماع من الواضع كما ان النصوص فى احكام الشرع لا بد
 فيها من الشارع ويشترط التأمل فى المجاز فى محل الحقيقة لاخراج الاتصال اعنى المناسبة كما
 يشترط التأمل للقياس المنصوص عليه لاستدعاء الحكم وكما يقتدر المجاز الى المستعير والمستعمل
 عنده والمستعار له والاستعارة والمستعير وما وقع به الاستعارة كذلك القياس يقتدر الى المقيس
 والمقيس عليه والمقيس والقياس والحكم والعلة الا ان المجاز تعدية اللفظ بالمعنى اللغوية
 والقياس تعدية الحكم بالمعنى الشرعية تأمل

(قوله وهو مفعول) اى انه باعتبار اصله مصدر ميبى على وزن مفعول مأخوذ من جزاء وحاصله
 ان لفظ مجاز فى الاصل مصدر معناه الجواز والتعدية ثم انه نقل فى الاصطلاح من المصدرية الى
 الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له باعتبار انها جائزة ومتعدية عن محلها الاصلى فيكون اسم فاعل
 فقول الشارح المتجاوز عن محل الحقيقة بيان للمناسبة بين المنقول والمنقول اليه (قوله اسم لها) اى
 للفظ اريد به غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وحينئذ لا ينتقص تعريف كل منهما
 بالاخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا فى الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا فى
 الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له فان قيل التعريف شامل للكنية فلا بد من
 اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلت الكناية عند الاصوليين ان
 استعملت فى الموضوع له فحقيقة والافهجان واما المجاز بالزيادة والنقصان كقوله تعالى ليس كمثله
 شىء واستل القرية فلا يضر خروجه لان التعريف انها هو للمجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار
 استعماله لا الاعم منه ومن المجاز الذى هو وصف الاعراب واللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه
 (قوله لمناسبة بين ما وضع له اللفظ آه) اى مناسبة يستخرجها الفصحى الماهر بفنون الكلام
 والالهام ببق فى الكلام حسن ولم يبق للفصحى الماهر بفنون الكلام وطريق الفصاحة فضل على
 غيره وهو على مثال القياس فانه لا يصح بكل وصف بل يعتبر فيه الوصف الصالح المعدل اذ لو
 اعتبر كل وصف رفع الابتلاء ولم يبق للمجتهد المستخرج لدقائق المعانى الفقهية فضل على
 غيره كذا حقه ابو النضر ثم المراد بها الامر الذى به الارتباط بين المعنى الحقيقى والمعنى
 المجازى وبه الانتقال من الاول للثانى كالمشابهة فى مجاز الاستعارة وكالسببية والمسببية فى المجاز
 المرسل ولا بد من ملاحظتها فلا يكتفى فى المجاز وجودها من غير ان يعتبرها المستعمل ويلاحظها

فالمصحح لاستعمال اللفظ في غير ماوضع له ملاحظتها لا مجرد وجودها والمعتبر في العلاقة نوعها وانما اشترط ملاحظة المناسبة بين المعنى المجازي والمعنى الاصلى ولم يصح ان يطلق اللفظ عليه بلا علاقة ويكتفى بالقرينة الدالة على المراد لان اطلاق اللفظ على غير معناه الاصلى ونقله على ان يكون الاول اصلا والثاني فرعاً شريك بين المعنيين في اللفظ وتفرع لاحد الاطلاقين على الآخر وذلك يستدعى وجهاً لتخصيص المعنى الفرعى بالتشريك والتفرع دون سائر المعاني وذلك الوجه هو المناسبة والافلاحة في التخصيص فيكون تحكما ينافى حسن التصرف في التفاصيل والتفريع فخرج اللفظ كاستعمال الارض في السماء والعلم المنقول لعدم المناسبة المشهورة بينهما وخرج ايضا المر تجل وهو ما استعمال في غير ماوضع له استعمالاً صحيحاً بلا علاقة لان هذا الاستعمال وضع جديد فيكون اللفظ مستعملاً فيماوضع له فيكون حقيقة كذا في المرات (قوله وبه خرج الهزل) اي بقيد العلاقة المعبرة عنها بالمناسبة في تعريف المجاز وهو الظاهر الاوفق بتعريف الهزل الآتي (قوله لا يكون) يعنى ان طريق معرفة الحقيقة التوقف والتنصيص من الواضع ولا يوقف عليه الا بالنقل عن واضع اللغة بمنزلة النصوص في الشرع فانها لا يثبت حججاً الا بعد السماع من صاحب الشرع والنقل منه (قوله ويشترط التأمل في المجاز) في محل الحقيقة ليمتاز الوصف الخاص المشهور كما يتأمل في الوصف الموعر في القياس ليمتاز عن غيره لان المجاز لا يصح لكل وصف قال في الكشف وحاصله ان جواز استعمال المجاز لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة الطرق الذي سلك اهل البيان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز انتهى (قوله وكما يفتقر الى المستعير) وهو المتكلم الذي استعار لفظاً لفائدة معنى غير موضوع له ذلك اللفظ (والمستعار عنه) وهو المعنى الحقيقي الذي وضع لفظ الاسد له مثلاً (والمستعار له) وهو الرجل الشجاع الذي لم يوضع له لفظ الاسد (والاستعارة) وهو اخذ المتكلم لفظ الاسد من الحيوان المفترس لفائدة الرجل الشجاع في استعماله والمستعار وهو لفظ الاسد (ومابه الاستعارة) اي المناسبة (قوله يفتقر الى القاييس) وهو الفقيه المجتهد وسيجيء في باب انشاء الله

(ومن حكمهما) اي الحقيقة والمجاز (استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد) بوقت واحد بان يكون كل منهما متعلقاً بالحكم كما اذا قلت لا تقتل الاسد واردت الحيوان المفترس والرجل الشجاع لان الحقيقة ما يثبت في موضعه والمجاز ما جاز عنه وبينهما تنافى وعلى هذا اذا وصى لهو اليه ثلث ماله لا يتناول موالى الموالى لان الموالى حقيقة في معتق الموصى بالذات وفي معتق معتقه مجاز لان الموصى لما اعتق الاول فقد اثبت له ملكية الاعتاق فصار بذلك سبباً لاعتاقهم فنسبتهم الى المعتق الاول بحكم السببية فيكون مجاز او اذا كان له معتق واحد يستحق النصف من الثلث والنصف الآخر لورثة المعتق لا لواليه (و) من حكمهما (متى امكن العمل

بالحقيقة سقط المجاز) لان المستعار خلق فلا يراحم الاصل كما قلنا في الموالي وان كان الحقيقة متعذرة يرجع الى المجاز بالاجماع لعدم المزاحم كما اذا حلف لا يأكل من هذا الكرم او القدر فانه على العنب وما يطبخ في القدر لتعذر الحقيقة وهو الاكل من عين الكرم والقدر بخلاف ما لو حلف لا يأكل من هذه الشاة فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة فترجمت على المجاز كاللبن والرايب وغيرهما

(قوله مرادين) اي مقصودين بالحكم في حالة واحدة بان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم بالفتح واحترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما وعن اجتماعهما من حيث تناول الظاهري تبعاً من غير ان يرا دكما في مسألة الاستثمان وعن الجمع بينهما بمعوم المجاز بان يستعمل في معنى مجازي يكون اللفظ الحقيقي من افراد (قوله وبينهما تنافي) وهذا ظاهر في استحالة عقلا واليه ذهب المصنفه وقال في الاصل كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد لكن التحقيق امتناع لغة لعقلا واستدل على صحته عقلا بصحة ارادة معان متعذرة قطعاً كون اللفظ موضوعاً لبعضها لا يمنع عقلا ارادة غيره معه بعد صحة طريقه اي المجازي اذا حاصله نصب ما يوجب الانتقال من لفظ بوضع وقرينة قال في التحرير بقول بعض الخفية يستحيل كالثوب ملكا وعارية تهاقت اذ ذاك في الطرفين الحقيقي اي فلا يلزم من استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وتوضيح هذا المقام ان الذاهبون الى جوارحه قالوا الامانع من ارادة المعنيين جميعاً قطعاً فمن ادعى استحالة فقد جحد الضرورة وعاند المعقول الا يرى ان واحداً منا اذا قاله لغيره لا تنكح مانكح ابوك واراد العقد والوطى او قال توطأ من لمس المرأة واراد المس بالبدن والوطى حتى لو صرح به وقال لا تنكح مانكح ابوك وطبوا لا عقداً او توطأ من اللبس مساو وطبوا صح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكحوا مانكح آباءكم على الوطى والعقد وقوله جل جلاله اولامستم النساء على الوطى والمس بالبدن حقيقة من غير استحالة وقال الذاهبون الى امتناعه ان ارادة المعنيين وان جاز عقلا لكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وصفوا قولهم حمار مثلاً للبهيمة المختصة وحدها وجوزوا في البليد وحده ولم يستعملوه فيها معا اصلاً الا يرى ان الانسان اذا قال رأيت حماراً لا يفهم منه البهيمة والبليد معا واذا قال رأيت حمارين لا يفهم منه انه رأى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين واذا كان كذلك كان استعماله فيها خارجاً عن لغتهم فلا يجوز كذا حقه ابو النصر (قوله اذا اوصى لمواليه) اي اوصى من لا ولاء عليه اذ لو كان له موال من الجهتين فالوصية باطله ما لم يبين احد هيا فعالاً لا شراً كصورة المسئلة ان يكون له عبيد اعتقهم وهم اعتقوا غيرهم فعتقوا مواله وعتقوا هم موالى مواله (قوله وفي معتق معتقه مجاز) لانه لم يباشر اعتاقهم ولكنه تسبب لذلك باعتاق الاولين فينسبون اليه مجازاً (قوله يستحق النصف) اي والباقي للورثة لانه

الاذا لم يكن المتن بلا واسطة
 فتح يستحق متق المتق ما
 اوصى به لان الحقيقة متعذر
 فيحمل الكلام على المجاز صدق
 الاصول

لما تعينت الحقيقة واستحق الاثنان منهم ذلك لان لهما حكم الجمع في الوصية كما في الميراث كان بالضرورة النصف للواحد والنصف للورثة لالعتقاء العتيق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما يكون النصف لهو الى المولى عملا بعموم المجاز كذا في نسمات الاسمار نقلا عن التحرير (قوله ومتى امكن الح) يعنى اذا جاز ارادة الحقيقة من اللفظ يحمل على حقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رأيت اليوم حمرا او استقبلنى اسد في الطريق لا يحمل على البلبل والشجاع (قوله وهو الاكل من عين الكرم) حتى لو تكلف واكل عين الكرم لا يجتنب في الصحيح وان لم يكن له ثمر ولا يمكن اكل عينه يقع على ثمنه حتى لو امكن اكل عينه كقصب السكر يقع اليمين على اكل عينه كذا في بعض الحواشي فان قيل لان المعنى الحقيقي ميتع ههنا فان الحلوى عليها عدم اكلها وهو غير ميتع بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت على النفى كانت للمنع فهو جب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا عادة لا يكون ممنوعا عنه باليمين

ولما بين احكامهما اراد ان يشير الى عدة امور تترك الحقيقة فيها فقال (وتترك الحقيقة بدلالة العادة) على تركها كما اذا حلف لا يشتري رأسا فانه ينصرف الى المجاز المتعارف عادة وهو ما يكبس في التناثر ويبيع في الاسواق وتترك بها الحقيقة وهي ما يسمى رأسا لغة وكذا اذا نذر ان يصلى ينصرف الى المجاز وهو الأفعال المخصوصة دون الحقيقة وهي الدعاء لغة فان قلت ان الصلوة قد عدت من الحقيقة في الأفعال المخصوصة فيما سبق فكيف عدت ههنا من المجاز فيها ايضا قلنا انها حقيقة شرعية فيما مر وعجاز لغوى فيما نحن فيه ولا منافات بين كون الشئ حقيقة شرعية في معنى وعجاز لغويا في ذلك المعنى ايضا تدبر (و) تترك ايضا (بدلالة محل الكلام) اى يدل محل الكلام على ان الحقيقة متروكة غير مرادة كقوله عليه السلام انها الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان لان حقيقة الاول يقتضى ان لا يوجد العمل نفسه بدون النية بشهادة كلمة انها الموجبة للحصر والباء الكائنة للملابسة وحقيقة الثانى ارتفاع نفس الخطاء والنسيان ومحل الكلام يدفعهما لوجود نفس العمل بدون النية ووقوع الخطاء والنسيان بديهة عن الامة فصار الاعمال والخطاء مجازا عن حكمهما كانه قال عليه السلام حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والنسيان بدلالة وقوع الكلام بهذا المحل والحكم نوعان احدهما الثواب والاثم وثانيهما الجواز والفساد ولا يسبق الى فهمك استلزام الجواز الثواب والفساد العقاب لانه قد يوجد الجواز بدون الثواب كمن صلى رياء وسمعة برعاية الاركان والشرائط فانه يجوز ولا ثواب لعدم العزيمة وقد يوجد الفساد بدون العقاب كمن جرى على لسانه كلام الناس في الصلوة سهوا تفسد صلواته ولا اثم عليه

(قوله وتترك الحقيقة) شروع في بيان قرينة المجاز في الشرعيات وهي خمسة عند الامام

بالحقيقة سقط المجاز) لان المستعار خلق فلايزاحم الاصل كما قلنا في الموالي وان كان الحقيقة متعذرة يرجع الى المجاز بالاجماع لعدم المزاحم كما اذا حلف لا يأكل من هذا الكرم او القدر فانه على العنب وما يطبخ في القدر لتعذر الحقيقة وهو الاكل من عين الكرم والقدر بخلاف ما لو حلف لا يأكل من هذه الشاة فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة فترجحت على المجاز كاللبن والرايب وغيرهما

(قوله مرادين) اي مقصودين بالحكم في حالة واحدة بان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم بالفتح واحترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما وعن اجتماعهما من حيث تناول الظاهرى تبعاً عن غير ان يراد كما في مسألة الاستئمان وعن الجمع بينهما بعموم المجاز بان يستعمل في معنى مجازي يكون اللفظ الحقيقي من افرادة (قوله وبينهما تنافي) وهذا ظاهر في استحالة عقلا واليه ذهب المصنفه وقال في الاصل كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكو عارية في زمان واحد لكن التحقيق امتناعه لغة لعقلا واستدل على صحته عقلا بصحة ارادة معان متعذرة قطعاً وكون اللفظ موضوعاً لبعضها لا يمنع عقلاً ارادة غيره معه بعد صحة طريقه اي المجازي اذا حاصله نصب ما يوجب الانتقال من لفظ بوضع وقرينة قال في التحرير فقول بعض المنفية يستعمل كالثوب ملكو عارية تهافت اذ ذاك في الظرف الحقيقي اي فلا يلزم من استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وتوضيح هذا المقام ان الذاهبون الى جوازهم قالوا الامانع من ارادة المعنيين جميعاً قطعاً فمن ادعى استحالة فقد حجد الضرورة وعاند المعقول الا يرى ان واحداً مناه اذا قاله لغيره لا تنكح مانكح ابوك واراد العقد والوطى او قال توطأ من لمس المرأة واراد المس باليد والوطى حتى لو صرح به وقال لا تنكح مانكح ابوك وطبوا لا عقداً او توطأ من للمس مساو وطبوا صح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكحوا مانكح آباءكم على الوطى والعقد وقوله جل جلاله اولامستم النساء على الوطى والمس باليد حقيقة من غير استحالة وقال الذاهبون الى امتناعه ان ارادة المعنيين وان جاز عقلاً لكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وصفوا قولهم همار امثلاً للبهيمة المخصوصة وحدها ووزوا في البليد وحده ولم يستعملوه فيها معاصلاً الا يرى ان الانسان اذا قل رأيت هماراً لا يفهم منه البهيمة والبليد معاً واذا قل رأيت همارين لا يفهم منه انه رأى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدتين واذا كان كذلك كان استعماله فيها غار جاعن لغتهم فلا يجوز كذا حقه ابو النصر (قوله اذا اوصى لهوالبه) اي اوصى من لا ولاء عليه اذ لو كان له موال من الجهتين فالوصية باطله ما لم يبين احدهما دفلاً لاشتراك صورة المسئلة ان يكون له عبيد اعتقهم وهم اعتقوا غيرهم فعتقوا مواله وعتقوا هم موالى مواله (قوله وفي معتق معتقه مجاز) لانه لم يباشر اعتاقهم ولكنه تسبب لذلك باعتاق الاولين فينسبون اليه مجازاً (قوله يستحق النصف) اي والباقي للورثة لانه

الاذا لم يكن المعنى بلا واسطة
 فتح يستحق معتق المعتق ما
 اوصى به لان الحقيقة متمنر
 فيحمل الكلام على المجاز صدق
 الاصول

لها تعنيت الحقيقة واستحق الاثنان منهم ذلك لان لهما حكم الجمع في الوصية كما في الميراث كلن
 بالضرورة النص للواحد والنصف للورثة لالعتقاء العتيق لثلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
 وعندهما يكون النص لموالي الموالى عملا بعموم المجاز كذا في نسمات الاسحار نقلا عن التحرير
 (قوله ومتى امكن الح) يعنى اذا جاز ارادة الحقيقة من اللفظ يحمل على حقيقته الى ان يدل
 الدليل على كونه مجازا كقوله رأيت اليوم همارا او استقبلنى اسد في الطريق لا يحمل على
 البلب والشجاع (قوله وهو الاكل من عين الكرم) حتى لو تكلف واكل عين الكرم لا يحث
 في الصحيح وان لم يكن له ثمر ولا يمكن اكل عينه يقع على ثمنه حتى لو امكن اكل عينه كقصب
 السكر يقع البمين على اكل عينه كذا في بعض الحواشى فان قيل لان المعنى الحقيقى متمنع
 ههنا فان المحلوف عليها عدم اكلها وهو غير متمنع بل اكلها كذلك قلنا البمين اذا دخلت على
 النفى كانت للمنع فهو جب البمين ان يصير ممنوعا بالبمين وما لا يكون مأكولا عادة لا يكون
 ممنوعا عنه بالبمين

ولما بين احكامهما اراد ان يشير الى عدة امور تترك الحقيقة فيها فقال (وتترك الحقيقة بدلالة العادة)
 على تركها كما اذا حلف لا يشتري رأسا فانه ينصرف الى المجاز المتعارف عادة وهو ما يكس
 في التنانير ويبيع في الاسواق وتترك بها الحقيقة وهى ما يسمى رأسا لغة وكذا اذا نذر ان يصل
 ينصرف الى المجاز وهو الافعال المخصوصة دون الحقيقة وهى الدعاء لغة فان قلت ان الصلوة قد
 عدت من الحقيقة في الافعال المخصوصة فيما سبق فكيف عدت ههنا من المجاز فيها ايضا قلنا انها
 حقيقة شرعية فيها مروجها لغوى فيها نحن فيه ولا منافات بين كون الشئ حقيقة شرعية فى معنى
 ومجازا لغويا فى ذلك المعنى ايضا تدبر (و) تترك ايضا (بدلالة محل الكلام) اى يدل محل
 الكلام على ان الحقيقة متروكة غير مرادة كقوله عليه السلام انها الاعمال بالنيات ورفع عن
 امتى الخطاء والنسيان لان حقيقة الاول يقتضى ان لا يوجد العمل نفسه بدون النية بشهادة كلمة
 انها الموجبة للحصر والباء الكائنة للملابسة وحقيقة الثانى ارتفاع نفس الخطاء والنسيان ومحل
 الكلام يدفعهما لوجود نفس العمل بدون النية ووقوع الخطاء والنسيان بديهة عن الامة فصار
 الاعمال والخطاء مجازا عن حكمهما كانه قال عليه السلام حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء
 والنسيان بدلالة وقوع الكلام بهذا المحل والحكم نوعان احدهما الثواب والاثم وثانيهما الجواز
 والفساد ولا يسبق الى فهمك استلزام الجواز الثواب والفساد العقاب لانه قد يوجد الجواز بدون
 الثواب كمن صلى رياء وسعة برعاية الاركن والشرائط فانه يجوز ولا ثواب لعدم العزيمة
 وقد يوجد الفساد بدون العقاب كمن جرى على لسانه كلام الناس فى الصلوة سهوا تفسد
 صلوته ولا اثم عليه

(قوله وتترك الحقيقة) شروع فى بيان قرينة المجاز فى الشرعيات وهى خمسة عند الامام

(قوله بدلالة العادة) العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المعقولة عند الطباع السلمية وهي انواع ثلاثة العرفية العلامة كوضع القدم والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة والعرفية الشرعية كذا في ابن نجيم (قوله لا يشترى) الظاهر لا يأكل رأس البقر اذ الشرى يحتمل ان يكون لمنفعة اخرى (قوله ما يكبس في التناخير الح) كراس البقر والغنم عنده والغنم فقط عندهما لارأس الجراد والعصفور وهو فيها حقيقة ونظايرها كثيرة (قوله دون الحقيقة الح) يعنى حقيقة الصلوة في اصل اللغة الدعاء ثم نقل في عرف الشرع وصار اسما لعبادة مخصوصة مجاز لغويا فانصرف النذر اليها وليس المراد بالمجاز الشرعى اذ لا خلاف في ان المستعملة لاهل الشرع حقايق شرعية وانما الخلاف في انها عرفية للمفتاه او بوضع الشارع فالجمهور على الثاني (قوله ههنا من المجاز فيها ايضا) اى من المجاز الشرعى كما ظن البعض (قوله ومجاز لغوى) اى لا مجاز شرعى (قوله بدلالة محل الكلام) وهو الخبر عنه وما وقع فيه الكلام او بدلالة حال الكلام وهو كلام لولا ما فيه من التجوز لم اصدق بيقيد تجوزا بهما يقتضيه محله فالصارى صدق الخبر والمعين للمجاز محله فلذا جاز ان يقال بدلالة حال الكلام او محله (قوله بدلالة انها) والجمع المحلى بالالف واللام الاستغراقية على المحصر (قوله ارتفاع الخطاء والنسيان) لكون كل منهما ذكر محلى بلام الجنس ووجود فرد منه يمنع رفع الجنس (قوله لوجود نفس العمل بدون النية) كما اذا سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضائه للتبرد لم يكن ناويا وكذلك اكثر ما يقع العمل منا وقت خلو الذهن عن النية ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته (قوله مجازا عن حكمها) باعتبار اطلاق الشئ على اثره وموجبه او على حذف المضاي واقامة المضاي اليه مقامه كما في قوله تعالى واسئل القرية (قوله والحكم نوعان) حكم يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد وحكم يتعلق بالآخرة وهو الجواز والفساد فيكون مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعى كما في التلويح لانه مجاز عن النوعين المختلفين وهذا الاشتراك لفظى واما اشتراك كل من الحكم الاخرى والحكم الدينوى بين قسميهما فمعنوى كالانسان بالنسبة الى افرادة واعلم ان ما يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال واثرا لها على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هى علامات محضة كما تقرر في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك اللفظى الا ذلك فاذن لا يجوز ارادتها جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم واما عند الشافعى ره فلان مثل هذا المجاز من قبيل المقتضى ولا عموم له بالاتفاق فيجب حمله على احدى فحمله الشافعى ره على الصحة وحمله ابو حنيفة على الثواب لاستلزامه الصحة اذ لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وارا دته بالاجماع لانهم اجمعوا على ان لا ثواب ولا عقاب الا بالنية وهينئذ ينتفى ان يكون الا غير مرادا

لهم وفي هذا المقام اباحت واجوبة في صدق الاصول وفي مرآة الاصول شرح مرقلت الوصول

(و) تترك الحقيقة بدلالة (معنى) اى حال (يرجع الى المتكلم) كقوله تعالى لا بليس واستفترز من استطعت الآية اى ادعج ولا تدع فلان حقيقتها امر بالا ضلال للشيطان ولكن المتكلم حكيم لا يأمر بالفحشاء فصرفت هذه الحال من المتكلم المعنى الحقيقى من الآية الى معنى التهديد والتوبيخ المجازى كما فى يمين الفور وهى كمن ارادت امرأته ان تخرج فى الغضب ونحوه فقال والله ما تخرجى اوان خرجت فانت كذا فبكث ساعة ثم خرجت لم يحث وحقيقة الكلام عدم الخروج ابدا ومع ذلك تركت وهمل على الخروج المعين وهى مامنها منه بدلالة حال المتكلم وهى ارادة المعنى الخاص لا ابدا (و) تترك بدلالة (سياق نظم) وهو قرينة لفظية التحقت بالكلام فنبعت عن ارادة الحقيقة من الكلام كمن قال لا خرج طلق امرأتى ان كنت رجلا فحقيقة هذا الكلام توكيل ولكن قوله ان كنت رجلا فى سياق النظم اخرج هذا الكلام من التوكيل الى التوبيخ وكقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فحقيقة هذا الكلام امر بالتخيير بين الايمان والكفر الا ان بيان العقوبة بعد التخيير فى سياق الآية بقوله انا اعتدنا للظالمين نار ادل على انها متروكة غير مرادة وانما المراد الانكرو والتوبيخ مجزا

(قوله واستفترز من استطعت اى ازعج) اى حرك من استطعت بوسوستك ودعائك الى الشر (قوله لان حقيقتها امر بالا ضلال) همل على امكن الفعل واقداره اى تمكينه منه وجعله قادر عليه مجزا بطريق ان الامر واقداره الموجب يقتضى تمكن العبد من الفعل وقدرته عليه بان يجعله سالمة الالات وصحة الاسباب لان تكليف مالبس فى الوسع غير جائز فاستعبر الامر للاقدار والتمكين الذى هو من لوازم الامر فصار المعنى انى مكنتك واقدرتك على تهبيهم ودعائهم الى الشر حاصله لما كان الامر للايجاب والايجاب لا يكون بدون القدرة فكل بين الايجاب والاقدار اتصال يكون القدرة من لوازم صحة الايجاب فيجوز استعارة للاقدار (قوله يمين الفور) قال فى التقرير وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة وكانوا يقولون قبل ذلك مؤبدا كقوله لا افعل كذا وموقته كقوله لا افعل اليوم كذا فلخرج ابو حنيفة قسما آخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه رضى الله عنهما حيث دعيا الى نصره انسان فحلفا ان لا ينصرا ثم نصره بعد ذلك لم يحثا وسياه يمين الفور انتهى (قوله سياق النظم) سياق الكلام فى العرف يستعمل فى قرينة تأخر عن هذا الكلام مقابلا للسباق لكن المراد فى هذا المحل مصدر بمعنى سوق الكلام ولذلك فسر الشارح بقوله قرينة لفظية التحقت بالكلام سواء كانت سابقة او متأخرة (قوله اخرج هذا الكلام عن التوكيل) لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب من الفعل الذى قرن به فصار حاصل المعنى انك لا تستطيع ولا تقدر على تطبيق امرأتى فانه من المعلوم امتناع قدرة الرجل على طلاق امرأة الغير فيكون مجزا

من قبيل اطلاق احد الضدين على الآخر (قوله فمن شاء فليؤمن) تركت حقيقة الامر بتعليقه بالمشية وكذا من شاء فليكفر بذلك فان مقتضى المشية رفع الائم في طرفي الوجود والعدم وهذا سابق ويقول انا اعتدنا وهذا سياق وحمل الثاني على الانكروا والتوبيخ على فعله والاول على تركه

(و) تترك (بدلالة اللفظ نفسه) من اشتقاق واطلاق كمن حلف لا يأكل لحماً لا يقع على لحم السمك والجراد لان اللحم ينبيء عن الشدة يقل التحم الحرف اي اشتدوا الاشتداد يكون بالدم ولادم في السمك والجراد وبيانه ان اللفظ الموضوع لمسمى اذا كان منبأ عن كمال صفة في مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور لم يتناول اللفظ ذلك القاصر كالحم الا عند القرينة كقوله تعالى وتستخرجون منه لحماً طرياً فان المراد منه لحم السمك بقرينة البحر وكذا الحكم في العكس اي اذا كان اللفظ منبأ عن قصور صفة في مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال لم يتناول اللفظ ذلك الكامل كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يتناول الرمان والعنب عند ابي حنيفة للقيمة في معنى الرمان والعنب لصلاحيتها الغذاء والدواء والتفكه ايضاً فيكون الاسم قاصراً والمسمى كاملاً عكس الاول تدبر

(قوله وبدلالة اللفظ نفسه) اي انباء المادة عن كمال او نقص لا بالنظر الى السياق والسياق ولا بالنظر الى العادة (قوله لا يقع على لحم السمك) ولم يحتث به لانه تخصيص بدلالة اشتقاق اللفظ وتوضيحه ان لفظ اللحم يتناول لحم السمك لانه لحم حقيقة لانه لا يصح ان ينفي عنه لكنه خص منه بدلالة اشتقاق اللفظ فان مادته تدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد وليس المراد بالدلالة الصريحة المعتبرة عند الوضع بل تكون بطريق انباء اللفظ والتبادر منه فلا يرد انه ان كان مخصوصاً بدلالة الاشتقاق يكون اللفظ مجازاً في لحم السمك فلا يكون مما نحن فيه لان تصريحهم بانه من باب التخصيص وهو فرع العموم يقتضى كونه حقيقة في الخصوص منه لا محالة (قوله واشتداده يكون بالدم) لانه اقوى الاغلاط الاربعة في الحيوان (قوله ولادم في السمك) والالشرط ذبحه ولما عاش في الماء لان الدم حار والماء بارد وبينهما منافات طبيعية وما يرى عند جرمه ما هو على صورة الدم فليس بدم لانه يبيض اذا طرح في الشمس والدم اذا طرح فيها اسود (قوله اذا كان منبأ عن صفة كمال) ويسمى ذلك مقولاً بالتشكيك كالوجود فانه يقال على وجود الاعيان بالاولوية وعلى وجود الاعراض بالنقصان وعلى وجود الواجب بالكمال منها واما اذا كان صدق مفهوم اللفظ عن كل فرد بالسوية يسمى ذلك مقولاً بالتواطىء (قوله بقرينة البحر) فان الضمير المجرور راجع الى البحر (قوله عند ابي حنيفة) لان في هذه الثلاثة كمالاً في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون فيها وصفاً ائد ولا يدخل في الفاكهة فان قلت

كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع ان في فعل الطرار وصفا زائدا وهو الاخذ من البقضان قلت المعنى الزائد في الطرار غير منافي للسرقه بل مكمل لها كالضرب والشم فانهما مكملان لمعنى الايداء فيثبت فيه الحكم بالدلالة والزيادة في هذه الثلاثة وهو كونه غذاء منافي للنفك لان الغذاء مقصود والنفك امر زائد غير مقصود فيكون مغير المعنى التبعية وعندها يحتمل باكلها لان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التمتع وهذه الاشياء كذلك وان نواها عند الحللى يحتمل اتفاقا

(و) الثالث من اقسام وجوه الاستعمال (الصريح وهو ما ظهر مراده بينا) سواء كان حقيقة او مجازا ولذلك قال المنصور الخوارزمي في وجه المحصر اللفظ اما ان يكون مستعملا في موضوعه الاصلى او غير موضوعه الاصلى فالاول الحقيقة والثاني المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون ظاهرا المراد بان ضم اليه كثرة الاستعمال او مستتر المراد فالاول الصريح والثاني الكناية فعلم ان الصريح والكناية ليسا قسما مباينين للاولين وما وقع في افاضة الانوار من الفرق بين الكناية والمجاز انه لا جواز للمجاز بدون الاتصال بخلاف الكناية فان العرب تكنى بابي البيضاء للحبشي وعن الضريير بابي العينة وليس بينهما اتصال بخلاف له مثاله قول القائل انت حر وطالق وبعث واشتريت ووهبت وآجرت وغيرها لظهور المراد بهذه الالفاظ بواسطة الاستعمال (وحكمه اى الصريح ثبوت موجهه مستفينا عن العربية) اى النية فعلى اى وجه اضيف الى المحل من نداء ووصى كل موجه للحكم حتى اذا قل يا حر او يا طالق او حررتك او طلقتك يكون ايقاعا نوى اولم ينوكها لو قال انت حر او طالق لان عين الكلام قام مقام معناه في ايجاب الحكم صريحا فلا يحتاج الى النية

(قوله ظهورا بينا) اى ظهورا تاما واحترز به من الظاهر اذا الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال واما النص والمفسر والمحكم فخرجة بهورد القسمة لانه من اقسام وجوه الاستعمال فلا حاجة الى زيادة قيد الاستعمال لان فهمه من الكلام بان يقال ما ظهر المراد به ظهورا بينا بالاستعمال لتمييز به عن النص والمفسر لان ظهورهما بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال وقيل لا حاجة الى اعتبار قيد كثرة الاستعمال لان ماعد الظاهر من اقسام الصريح فلا بد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام والاول اصح كما في المرأة ثم هذا مبنى على تباین الاقسام واما عند المتقدمين فلا حاجة الى ذلك اصلا (قوله سواء كن حقيقة او مجازا) وسواء كانت الحقيقة لغوية او اصطلاحية او مجازا فان المجاز بسبب اشتهاره او ظهور قرينته يكون ظاهر المراد ظهورا بينا كقوله لا آكل من هذه الخلعة فانه مجاز مشتهر لهجر الحقيقة اتفاقا وفيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز فكانها قسما منها كما قال الشارح (قوله اما ان يكونا ظاهرا المراد بالحق) سواء كن ذلك المراد من المعاني الحقيقية او المجازية فالحقيقة

التي لم تفجر استعماله في ذلك المعنى صريح والتي هجرت استعماله واستتر المراد منه فهي كناية
 والمجاز الظاهر منه اما بغلبة الاستعمال او بظهور القرينة او غيره فصرح وغير الغالب كناية
 فلن قوله لا يضع قدمه في دار فلان معناه الحقيقي مهجور في الاستعمال فهو كناية وشاع استعماله
 في المعنى المجازي وهو الدخول فصار المجاز متعارفا فهو صريح (قوله مثاله قول القائل انت حر)
 السح الظاهر ان هذه الامثلة مثال للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانها وان كانت مستعملة في
 المعاني الشرعية كلها مجاز باعتبار معناها اللغوية فبالاعتبار الاول يكون حقيقة شرعية وبالاختبار
 الثاني مجاز لغوي لان معانيها اخبار لغة لا انشاء لانشاء هذه المعاني (قوله اي النية) اشار الى
 انها المعنوية اللغوية لا بمعنى المقابل للرخصة وانما لا يحتاج الى النية لان الحاجة اليها لتبين بعض
 محتملات اللفظ عن البعض فلما تبين المعنى بالاستعمال لم يبق اليها حاجة (قوله في ايجاب الحكم)
 صريحا حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق ثبت العتق
 والطلاق قضاء فان بناء القضاء على الظاهر لا ديانة فان الله عليهم يعلم ما في السراير والباطني
 معذور وكذا لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجهه الى محتمله بان قال القائل انت طالق
 نويت بذلك الخلاص من القيد يصدق ديانة لا يطلق بينه وبين الله تعالى ان كان نيته صادقة
 ويقع قضاء فان القاضي لا يعلم مراده واللفظ موجب للطلاق فيحكم القاضي بظاهره

(و) الرابع من اقسام وجوه الاستعمال (الكناية وهي ما لم يظهر المراد به الا بقرينة حقيقة
 كان او مجازا) مثل الفاظ الضمير فان المراد لا يفهم به بدون القرينة فان لفظ هو لا يميز من اسم
 واسم الابدالة اخرى لان الضمير عبارة عن الاسم المتضمن للاشارة الى المتكلم او المخاطب
 او الى غيرهما بعد سبق ذكره فلا يفهم المراد منه الا بقرينة (وحكمها عدم العمل بها) اي بموجب
 الكناية (بدون نية او ما يقوم مقامها) مثل دلالة الحال كاعتدى في حال مذاكرة الطلاق
 (والاصل في الكلام هو الصريح) لان الكلام وضع للافهام والصريح هو التام في الاعلام (وفي
 الكناية قصور باعتبار اشتباه المراد) فيها هو الزام في ظهور التعاوت فيما يدعى بالشبهات فلا يجب
 حد القذف الا بصريح الزنا حتى من قذف رجلا فقال له آخر صدقت لم يجد المصدق وكذلك
 اذا قال لست بزنا يريد التعريض بالمخاطب بخلاف من قذف رجلا بالزنا فقال له آخر
 هو كما قلت فانه يجد لانه عين الصريح

(قوله ما لم يظهر المراد به) بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد عدم
 الظهور لا غرض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة وذلك ان الالفاظ كلها متساوية في
 الوضع بلزاع المعاني وانما جاء الظهور والخفاء من جهة الاستعمال فلن بعض اللفظ المجازي يستعمل
 فيما بينهم كثيرا بحيث يغلب على الحقيقة فصار المجاز صريحا والحقيقة كناية وبالعكس فيخرج

الخفى والمشكل لان خفائهما بحسب مانع آخر يعارض غير الصيغة قوله (حقيقة كل او مجازا)
 فلن الحقيقة المجورة والمجاز قبل التعارض بعد ان من الكناية فهي عند الاصوليين اعم منها عند
 علماء البيان لانها مباينة للحقيقة والمجاز عندهم اما الحقيقة فمثل الفاظ الضمير كما ذكره الشارح
 واما المجاز فمثل كنايات الطلاق كالبائين والحرام والحلية والبرية وغيرها وانها سميت بمجاز لانها
 لانه لا استتار في معانيها بل ظاهرة على كل احد لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيها فتعمل
 فيه مثلا البائين معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة
 النكاح والقرابة وغيرهما فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر اثر البينونة
 فيه فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة
 النكاح ويقع الطلاق البائين عندنا بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن
 انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعا كما قال الشافعى ربه (قوله فلا يفهم المراد منه الابقرينة
 تنضم اليها فان قلت الفاظ الضماير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال في
 التعريف قلت انها وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح
 باسم زيد مثلا يكتفى عنه بهو كما يكتفى عنه بابي فلان لانها كنايات قبل الاستعمال فلا يكون
 خارجة عن التعريف فلن قلت الضماير بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل الضماير اعرف
 المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال قلت حالة الاستعمال مستترة ايضا لانه
 يمكن استعماله لغيره وبكر بعد الاستعمال لزيد وفيه تأمل كذا في ابن ملك (قوله بدون النية)
 اى بدون نية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم مالم يزل ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها
 من دلالة الحال (قوله حين مذاكرة الطلاق) فانها تطلق بواحدة رجعية وان لم ينو لا بانية لان وقوع
 البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال اعتد مالك اى احسب
 عد مالك الا انه يجوز ان يكون المراد به اعتدى نعم الله عليك او الدراهم او الاقراء فاذا نوى
 الاقراء او دل الحال عليها وزال الابهام يثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه
 لما امرها بالاعتداد ولم يكن الاعتداد واجبا عليها بل لابد من تقديم ما يوجب له لصاح الامر به فيقدم
 الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات امر زائد
 وهو البينونة وقبل الدخول لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لابد للمقتضى من ثبوت المقتضى
 ولا وجود للمقتضى ههنا وهو الاعتداد بالاجماع كذا حققه ابو النصر (قوله باعتبار اشتباه المراد)
 لانها تتوقف في افادة المقصود على قرينة (قوله فيظهر التفاوت) بين الصريح والكناية بحسب
 الظهور والخفاء (قوله من قذف جلا) بان يقول زنيبت (قوله آخر) اى الثالث (قوله لم يجد
 المصدق) اى المصدق مد القذف وكذا اذا قال لاخر زنيبت فقال ذلك الا آخر صدقت لا يجد
 لانه يحتمل ان يكون معناه صدقت قبل ذلك فلم كذبت الا ان اوصدقت في انجلز وعذك بنسبته
 الى الزنا (قوله يريد التعريض) وهو ان يذكر شيئا ليدل على شىء علم يذكره فانه لا يجد

لانه نوع من الكناية (قوله عين الصريح) لان كافي التشبيه يوجب العموم عندنا في عمل يقبله كما قال على رضى الله عنه في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال

(الرابع) من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الكتاب (في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم) اى مراده اعلم ان الاستدلال بالنص على وجهين صحيح وفاسد والصحيح الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والافتضاء وما سوى ذلك فاسد فشرع المصنفه في بيان القسمين مقدما الاول فقال (وهى اربعة ايضا الاول الاستدلال بعبارة النص وهو العمل بظاهر ماسبق الكلام له) العبارة هى النظم المعنوى المسوق له الكلام سميت عبارة لان المستدل يعبر من النظم الى المعنى والمتكلم من المعنى الى النظم فكانت هى موضع العبور واذا عمل ببوجب الكلام من الامر والنهى يسمى استدلالا بعبارة النص مثاله قوله تعالى وعلى المولود له زرقهن وكسوتهن سبق هذا الكلام لايحاج نفقة الزوجات على المولود له وهو الاب والعمل بهذا الاستدلال بعبارة النص وفيه اشارة الى ان النسب الى الوالد لانه نسب اليه بلام الملك في قوله تعالى على المولود له فيلزم ان يكون مخصوصا به فيما له وعليه

(قوله في معرفة وجوه الوقوف) المراد معرفة اطلاع السامع على مراد المتكلم اما ان يطلع من طرق العبارة او الاشارة او غيرها (قوله اى مراده) يعنى ان المراد بالحكم ما ثبت بالخطاب اى الوجوب او الحرمة او غيرها (قوله ان الاستدلال) لما كان مقصود السامع استدلال احكام القرآن والاحكام انما يستفاد بتفاوت معرفته واطلاعه على مراد المتكلم كمن المقصود الاصل من الاقسام بيان انواع الاستدلال حتى يعلم ان بعضها صحيح وبعضها فاسد والصحيح بعضها يفيد القطع وبعضها يفيد الظن والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى الموعتر كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي العبارة تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم تعد الاقسام بدونه عده منها ثم النص ليس المراد منه ما هو المقابل للظاهر بل هو عبارة عن القرآن وعبارة النص هو عين النص فهو اعم من ان يكون نصا وظاهرا او مفسرا او خاصا وهذا الاطلاق شايع في عرفهم (قوله وما سوى ذلك فاسد) بين المصنف ذلك في خاتمة الكتاب (قوله هى النظم المعنوى) يعنى المراد بلفظ العبارة في كلام المصنفه هى المفهوم من كلام المتكلم عبر عنه نظما بناء على المسامحة المشهورة باعتبار استفادته من النظم وليس المراد بالعبارة ما عبر المتكلم مراده به وهو النظم حقيقة (قوله المسوق له الكلام) قال صاحب التحقيق والكشف ان معنى الكلام باعتبار النظم ثلاثة الاول ان يكون مقصودا اصلياً منه كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى الآية والثانية ان لا يكون مقصودا اصلياً منه كإباحة النكاح في تلك الآية والثالث ان يكون من لوازم

مدلول اللفظ كأنقصاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت عن الكلب فالاول مسوق
 قطعوا الآخر ليس ببسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه بان يقصد المتكلم الى المتكلم به لافادة
 معناه غير مسوق من وجه بان ساقه لاتهم بيان ماهو المقصود الاصلى اذ لا يتأتى له ذلك الا به
 فالمراد هنا من كون الكلام مسوقا للمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لا
 وفيما سبق في بيان النص والظاهر من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا
 اصليا فدخل المتوسط في السوق ههنا ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في اباحة النكاح
 بقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء الاية كن الاستدلالا بعبارة النص لا بشارته هذا هو
 المشهور عند اكثر الاصوليين والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به ما سبق في النص
 المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا قال صاحب المראה هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة
 على ما ذكره لا يكون مقصودا اصلا كما صرحوا به وهو باطل لان الخواص والمرايا التي بها تتم
 البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الاثمة وقد تقرر في كتب المعاني
 ان الخواص تجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا لا يعتد به قطعاً على
 ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعى بها لا يقصد به الشارع
 ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام انتهى
 قال بعض المحققين والمعتبر في هذا القسم ان يكون المسوق مقصودا بالاصالة لا ما هو اعم منه
 وما هو مقصود بالعرض والتبع بان يكون لغرض اتمام معنى آخر فقوله تعالى واحل الله البيع
 وحرم الربوا عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة واشارة الى الموضوع له وهو الحل والحرمة
 والى جزئه كحل بيع الحيوان مثلاً وحرمة بيع النقدين متفاضلا الى لوانه كانتقال الملك ووجوب
 التسليم بالبيع المطلق في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربا وفي كلام الشارح
 في بيان الفرق دلالة على هذا المعنى الاخير ايضا لكن يرد على هذا ما اورده الفناى من انه
 يلزم ان لا يكون الاستدلال بالظاهر استدلالا بعبارة النص وقد ائنفق الاصوليين على خلافه
 قال في نسيات الاسحار قلت ويجاب بان اتفاهم على ذلك مبنى على عدم اشتراطهم
 السوق الاصلى في العبارة وصدر الشريعة لما اشترطه مخالفا لهم لما علمته ما يرد عليهم لم يبال
 بمخالفتهم في ذلك ايضا فلذا جعله من الاشارة لعدم السوق الاصلى فيها على ان الاخصبكتى
 منتخبه والبخارى في مغنيه اشترط في العبارة القصد وعليه كين يصح جعل الاستدلال بالظاهر
 المشروط فيه عدم القصد من الاستدلال بعبارة النص المشروط فيها ذلك اللهم الا ان يقال
 ذلك مبنى على مذهب المتقدمين القائلين بانه لا يشترط في الظاهر عدم السوق بل قد يكون
 وقد لا يكون بناء على قد اخل الاقسام عندهم كما قدمناه في محله ووجوب يكون مراد صاحب التقرير
 اتفاق المتقدمين فلا ينافى مخالفة غيرهم فالأمر ادمنوع فقد ظهر ان اشتراط السوق في العبارة لم
 ينفرده به صدر الشريعة وان لزوم اتحادها مع النص غير ضائر على ان الاقناني في شرح
 المنتخب والشلبى في شرح المغنى قالان الفرق بينهما عسير جدا ثم فرقا بينهما بالاعتبار وهو

ان النص تصرف في الكلام من جهة المتكلم وفي العبارة من جهة المستدل والفرق بالاعتبار كاف انتهى قال بعض المحققين وكان التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى عن النظم وخفائه ومراتبهما وهو بالنظر الى فهم المخاطب وهذا بالنظر الى ايراد المتكلم والحشية معتبرة في التقسيمات كلها (قوله فكنت هي الح) فيكون من قبيل نقل اسم المصدر المطلق الى المفعول الخاص (قوله مثاله قوله تعالى) هذا المثال من المعقولات ومثاله من المحسوسات ما اذا قصد بالنظر الى شىء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمينه ويسرة باطراى العين من غير قصد فاقباله فهو كالمقصود بالنص وما وقع عليه الطراى بصره فهو كالمفهوم بطريق الاشارة كما قال الشارح فهذا امثال للعبارة والاشارة من المحسوسات والاية مثال لهما من المعقولات (قوله وعلى المولد الاية) اى على الذى ولد الولد له وهو الاب وضمير من راجع الى الوالدات المذكورة في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن الاية لانهن ان كن منكوبة فالمراد بالاية ايجاب نفقتها وكسوتها لانه لا يجوز استيجار الوالدات للرضاعة الا اذا كانت مطلقة منقضية عدتهن وان كن مطلقات منقضية عدتهن فالمراد استيجارهن لارضاع الولد بالنفقة والكسوة (قوله فيلزم ان يكون مخصوصا به الح) الضمير في يكون للاب وفيه للنسب او بالعكس يعنى لمانسب الولد اليه بلام التملك ولا يمكن حمله عليه للاجماع دل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد الولد قرشيا وفيه اشارة ايضا الى له ولاية حق التملك في مال ابنه وانه لا يقتل به ولا يجذب بوطى عجار بته وان علم امرتها وانه ينفر بدتحمل نفقة الولد ولا يشاركه فيها احد كنفقة عبده وان الولد لا يشاركه احد في نفقة ابيه الفقير

(و) الثالث الاستدلال (بشارته) اى باشارة النص (وهو العمل بما ثبت بنظمه لغة) لكنه غير مقصود ولا سبق له الكلام وليس بظاهر من كل وجه حتى لا يفهم بنفس الكلام في الوهلة الاولى من غير تأمل (وهما) اى العبارة والاشارة (سواء في ايجاب الحكم) ونظيرهما من المحسوسات ان من نظر الى شىء يقابله وهو المقصود بالنظر فرآه ورأى مع ذلك اشياء اخرى يمينه ويسرة باطراى عينه من غير قصد فها يقابله فهو المقصود بالنظر ومارآه باطراى العين من غير قصد فهو مرئى بطريق التبع لا قصد افكل بمنزلة ما ثبت باشارة النص (الاول) اى الاستدلال بعبارة النص (احق عند التعارض) ان اذا تعارض العبارة مع الاشارة يرجح الاول على الثانى في العمل مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء يوجب ترك الصلوة على الشهداء لانه تعالى سيلاهم احياء ولا يصلح على الحى ولها كذا دلالة الاول بالعبارة والثانى بالاشارة عمل بالاول دون الثانى اذ العبارة اقوى من الاشارة اعلم ان الفرق بين العبارة والنص مع اشتراكهما في سوق الكلام له كما مر وبين الاشارة والظاهر بعد استوائهما في عدم السوق ان النص والظاهر من اقسام اللفظ والعبارة والاشارة من اقسام المعنى

(قوله بنظمه لغة) يخرج بالنظم دلالة النص لانه ثابت لمعنى فى النظم وقوله لغة خرج به الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة وقول الشارح لكنه غير مقصود اخرج الاستدلال بعبارة النص وقوله ولا سبق له النص تأكيذا لان العبارة مسوقة لمدلولها وهو مقصود منها بالمعنى الاعم على ما هو الجمهور فيكون المعنى لكنه غير مقصود اصلا ويحتمل ان يكون المعنى لكنه غير مقصود اصلى بناء على ما هو التحقيق وقوله وليس بظاهر من كل وجه يحتمل ان يكون بيانا لتسبيته بهذا الاسم وليس من تمام التعريف كما ذهب اليه ابن ملك ويحتمل ان يكون لاخراج الظاهر لان الظاهر وان كان الكلام غير مسوق له الا انه ظهر المراد به للسامع بصيغته بلا تأمل (قوله من غير تأمل) بل يحتاج لعدم السوق له الى تأمل فان كل الغموض يزول بادنى تأمل يقال لها اشارة ظاهرة كقوله تعالى للفقراء المهاجرين وان كان محتاجا الى زيادة تأمل يقال لها اشارة غامضة كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا (قوله سواء فى ايجاب الحكم) اى فى اثباته لان كلا منهما يثبت بالحكم بظاهره اشار به الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت فى القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قطعية وقد يكون غير قطعية قال فى المرواة ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعيا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الأئمة السرخسى واختاره صاحب الكشف حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هى كالعبرة لان دلالة كل منهما لفظية وهى تفيد القطع وما ذكره فى بعض الصور فانها هو بسبب العوارض فلا يقدح فى قطعية الاشارة من حيث هى هى انتهى (قوله يرجع الاولى على الثانى) لان الثابت بالعبارة مقصودة ينساق الكلام له بخلاف الثابت بالاشارة فانه ليس بمسوق له (قوله يوجب ترك الصلوة على الشهداء) اى اشارة لان الآية سبقت لبیان منزلة الشهداء وعلو درجائهم عند الله تعالى وفيه اشارة الى انه لا يصلى عليهم وبهذا استدلل رحمه الله فى ترك الصلوة على الشهداء وجوابنا ما قال الشارح من تقدم العبارة على الاشارة (قوله ولما كان دلالة الاول بالعبارة الح) يعنى ان قوله تعالى وصل عليهم يدل عبارة بايجاب الصلوة فى حق الاموات على العموم والشهداء اموات حقيقة وحكما بدليل جواز قسمة اموالهم وتزوج نسائهم وغير ذلك فبرجح على الاشارة فيصلى على الشهداء عندنا قال فى الكشف ولما قل ان يقول الاشارة ليست بثابتة لان المراد من الحياة فى قوله تعالى بل احياء ليست الحياة التى يمنع جواز الصلوة وهى الحساسة بلا شبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من الصلوة فى قوله تعالى وصل عليهم الدعاء لا صلوة الجنائز اى تعطف وترحم عليهم بالدعاء عند اخذ الصدقة منهم فانهم يسكنون اليه وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكره ائمة التفسير فلا يثبت التعارض اذ لا دلالة للآية بتبين على صلوة الجنائز نفيوا اثباتا والنظير الملائكة قوله عليه السلام فى النساء انهن ناقصات عقل ودين فقبل ما نقصان دينهن قال بقعد احديهن فى قعر بيتها شطر دهرها اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى سبق

الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي ربه وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قل اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وفي بعض الروايات اقله للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجى على الاشارة (قوله اعلم ان الفرق)
الح فيها دلالة على ان المراد من السوق في النص والعبارة واحد وهو كونه مقصودا اصليا فتدبر
(قوله ان النص والظاهر من اقسام اللفظ) ورد بان النص ايضا اعتبر فيه النظم مع المعنى

(وللإشارة عموم كالعبارة) لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث ان كل واحد ثابت بصفة الكلام والعموم باعتبار الصيغة (و) الثالث (الثابت بدلالة) اى بدلالة النص (هو ما ثبت بمعناه) اى بمعنى النص (لغة) لا اجتهد بالرائى كالنهي عن التأني في قوله تعالى في حق الوالدين ولا تقل لهما اى فان من علم معنى كلمة التأني لغة وهو التصويت بالشفقتين عند الكراهة والضجر يبق من غير تأمل على ان المقصود منه دفع الاذى فيالحق ذلك العالم باللغة الضرب والشتيم بالتأني في كونهما منهياعنها لان المعنى الذى ثبت لاجله حرمة التأني موجود فيهما مع زيادة ثبوت الثابت بدلالة النص الحاق الضرب ونحوه بالتأني ومن فروع هذا الاصل ان من حلف لا يضرب امرأته فمد شعرها او اعضاها وخنقها يحنث لتحقيق معنى الضرب بل اشد منه

(قال وللإشارة عموم كالعبارة) فتقبل التخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له الآية خص منها اباحة وطى الاب جارية ابنه (قوله والثابت بدلالة) قال في نور الانوار وكان ينبغي ان يقول اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بها ثبت لكن هذه مساعة قديمة من فخر الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود انتهى ويسمى هذا القسم فحوى الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت عنه موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابل مفهوم المخالفة كذا في التلويح (قوله فما ثبت بمعنى النص لغة) فخرج بالتعريف العبارة والاشارة لثبوتها بالنظم وخرج الاقتضاء لانه ثابت شرعا والمخذون لانه ثابت عقلا وقوله لغة منصوب على التمييز من قوله بمعنى النص اى الحكم الذى ثبت بسبب معنى لغوى والمراد به المعنى الذى يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط وهو الايداء في المثال المذكور في الشرح الذى هو ثابت اى مستفاد من معناه اللغوى والمعنى اللغوى لقوله اى التكلم بكلمة اى فالمراد من ذلك المعنى اللغوى هو مدلول التزامى لذلك اللفظ ومعنى مقصود من اللغوى وليس المراد به معناه اللغوى الموضوع له لان المعنى اللغوى للفظ هو الثابت بالعبارة ان سبق والاشارة ان لم يسبق ولكن لما كان المعنى اللغوى الذى يتعلق بالحكم به ثابت بالنص لغة كان

الثابت بذلك المعنى اللغوى مضافا الى النص ايضا كان النص تناوله سواء كان مدلوله التزاميا
 في عرف اهل الميزان ام لا ولذلك قال في التلويح ان الاعتبار في دلالة الالتزام عند علماء الاصول
 والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيه الوضوح والخفاء
 ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند
 المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل (قوله لا اجتهدا بالرائى)
 فهو اماتا كيد لقوله لغة واحتراز عن القياس على ما قاله البعض ففيه رد على من زعم ان دلالة
 النص هو القياس (قوله كالنهي من التأني) حق العبارة ان يقول كالثابت بنهى التأني
 وتوضيحه على ما في المرآة ان قوله تعالى مثلا ولا تقل لهما اى يفيد حرمة الضرب والشم بدلالته
 فان التأني اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السامة بالتلفظ بكلمة اى ومعنى مقصود وهو
 الايداء وللتأني حكم هو الحرمة فاعطى السامة بكلمة اى هو المعنى الوضعى والايداء هو المعنى
 المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشم وغيرهما فوق التأني في الايداء
 فثبت الحرمة فيها ايضا بالطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعى حرمة التأني وبمعنى معناه

حرمة الباقي (والثابت بدلالته) اى بدلالة النص (كالثابت بعبارة وشارته) في ايجاب
 الحكم (الا عند التعارض) لان في الاشارة النظم والمعنى اللغوى وفي الدلالة المعنى اللغوى
 فقط فرجحت الاشارة بالنظم واذالم يتعارض الدلالة الاشارة فعدم معارضتها العبارة اولى
 (والثابت به) اى بدلالة النص (لا يحتمل التخصيص) اذ العموم اذ العموم من اوصاف
 اللفظ ولا لفظ في الدلالة لما عرفت

(قوله كالثابت بعبارة وشارته) في كونه قطعية مستندة الى النظم لاستناده الى المعنى
 المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فتقدم على خبر الواحد والقياس وكونها ظنية
 في بعض المواد لا ينافي التشبيه لان الظنية لعارض قديوم في العبارة ايضا ولهذا صح اثبات
 الحدود والكفارات بدلالة النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا لان الدليل
 فيه شبهة والحدود تندرى بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من
 الثبوت لاتفاق اكثر الناس على التمسك باخبار الآحاد في الحدود والكفارات ولا جماعهم
 على صحة اثبات اسباب الحدود في مجالس الحكم بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعت
 عقوبة وجرأ على الجنایات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهارة ولا مدخل للرأى في معرفة
 مقادير الاجرام واثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة ما يحصل جرأ لها فلا يمكن اثباتها
 بالقياس الذي مبناه على الرأى بخلاف الدلالة لان مبناه المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون
 مضافا الى الشرع مثال اثبات الحد بها اثبات الرجم في غير ما عارضى الله عنه فيمن رنى وهو
 محصن فانه روى ان ما عارضى الله وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرم لانه ما عارضى الله بل

الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قل اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وفي بعض الروايات اقله للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فتر جمع على الاشارة (قوله اعلم ان الفرق) السج فيه دلالة على ان المراد من السوق في النص والعبارة واحد وهو كونه مقصودا اصليا فتدبر (قوله ان النص والظاهر من اقسام اللفظ) ورد بان النص ايضا اعتبر فيه النظم مع المعنى

(وللإشارة عموم كالعبارة) لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث ان كل واحد ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة (و) الثالث (الثابت بدلالة) اى بدلالة النص (هو ما ثبت بمعناه) اى بمعنى النص (لغة) لا اجتهدا بالرأى كالنهي عن التأنيف في قوله تعالى في حق الوالدين ولا تقل لهما اى فان من علم معنى كلمة التأنيف لغة وهو التصويت بالشفقتين عند الكراهة والضجريقى من غير تأمل على ان المقصود منه دفع الاذى فيالحق ذلك العالم باللغة الضرب والشتم بالتأنيف في كونها منهياعنها لان المعنى الذى ثبت لاجله حرمة التأنيف موجود فيهما مع زيادة فكل الثابت بدلالة النص الحاق الضرب ونحوه بالتأنيف ومن فروع هذا الاصل ان من حلق لا يضرب امرأته فهد شعرها او عضها او خنقها يحنث لتحقيق معنى الضرب بل اشد منه

(قال وللإشارة عموم كالعبارة) فتقبل التخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له الآية خص منها اباحة وطى الاب جارية ابنه (قوله والثابت بدلالة) قال في نور الانوار وكان ينبغي ان يقول اما الاستدلال بدلالة النص فالعيل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود انتهى ويسمى هذا القسم فحوى الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت عنه موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونقبا ويقابله مفهوم المخالفة كذا في التلويح (قوله فما ثبت بمعنى النص لغة) فخرج بالتعريف العبارة والاشارة لثبوتها بالنظم وخرج الاقتضاء لانه ثابت شرعا والمحدوى لانه ثابت عقلا وقوله لغة منصوب على التمييز من قوله بمعنى النص اى الحكم الذى ثبت بسبب معنى لغوى والمراد به المعنى الذى يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط وهو الايداء في المثال المذكور في الشرح الذى هو ثابت اى مستفاد من معناه اللغوى والمعنى اللغوى لقوله اى التكلم بكلمة اى فالمراد من ذلك المعنى اللغوى هو مدلول التزامى لذلك اللفظ ومعنى مقصود من اللغوى وليس المراد به معناه اللغوى الموضوع له لان المعنى اللغوى لللفظ هو الثابت بالعبارة ان سبق والاشارة ان لم يسبق ولكن لما كان المعنى اللغوى الذى يتعلق بالحكم به ثابت بالنص لغة كان

الثابت بذلك المعنى اللغوي مضافا الى النص ايضا كل النص تناوله سواء كان مدلوله التزاميا في عرف اهل المير ان ام لا ولذلك قال في التلويح ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كل او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيه الوضوح والحماء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فهذا الاشتراط واللزوم البين بالنسبة الى الكل (قوله لا اجتهدا بالرأى) فهو امانا كيد لقوله لغة او احتراز عن القياس على ما قاله البعض فغيره رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس (قوله كلنهي من التأنيب) حق العبارة ان يقول كالثابت بنهي التأنيب وتوضيحه على ما في المراجعة ان قوله تعالى مثلا ولا تقل لهما اي يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان التأنيب اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السامة بالتلفظ بكلمة اي ومعنى مقصود وهو الايذاء وللتأنيب حكم هو الحرمة فاطهار السامة بكلمة اي هو المعنى الوضعي والايداء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التأنيب في الايذاء فثبت الحرمة فيها ايضا بالطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعي حرمة التأنيب وبمعنى معناه

حرمة البقي (والثابت بدلالته) اي بدلالة النص (كالثابت بعبارته وشارته) في ايجاب الحكم (الا عند التعارض) لان في الاشارة النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى اللغوي فقط فرجعت الاشارة بالنظم واذالم يتعارض الدلالة الاشارة فعدم معارضتها العبارة اولى (والثابت به) اي بدلالة النص (لا يحتمل التخصيص) اذلاعموم اذلاعموم من اوصاف اللفظ واللفظ في الدلالة لها عرفت

(قوله كالثابت بعبارته وشارته) في كونه قطعية مستندة الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فتقدم على خبر الواحد والقياس وكونها ظنية في بعض المواد لا ينافي التشبيه لان الظنية لعرض قديوجد في العبارة ايضا ولهذا صح اثبات الحدود والكفرات بدلالة النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا لان الدليل فيه شبهة والحدود تندريء بالشبهات فلا يثبت بغيره شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق اكثر الناس على التمسك باخبار الاحاد في الحدود والكفرات ولا جماعهم على صحة اثبات اسباب الحدود في مجالس الحكم بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنابات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة ولا مدخل للرأى في معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة ما يحصل جرأها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأى بخلاف الدلالة لان مبناه المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع مثال اثبات الحد بها اثبات الرجم في غير ما عارضه الله عنه فبمنزلة وهو محصن فانه روى ان ما عارضني وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يبرجم لانه ما عارضني بل

لانظرني في حالة الاحصان فثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص اى للمشاركة في العلة وهى كونه اتي محصنا ومثال اثبات الكفارة ايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابى وهو معروف اذ وجوبها عليه للجناية على الصوم لالكونه اعرابيا فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية ايضا وايجابها على المرأة لمشاركتها اياه في معنى الجناية وايجابها بالاكل والشرب لانهما مثل الجماع في معنى الجناية واوقوى منه (قوله لان في الاشارة النظم الح) يعنى ان الدلالة والاشارة وان اشتركا في وجود المعنى اللغوى فيهما الا ان الاشارة وجد فيها ايضا النظم فبقى النظم سالما عن المعارض فبعدم الثابت بها على الثابت بالدلالة ومثال تعارضهما ما قاله الشافعى ره تجب الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطاء مع قيام العذر فلان تجب في العمد لكن اولى لكن هذه الدلالة عارضتها اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكمال التام فلو اوجبنا الكفارة لكن جهنم بعض الجزاء لكانه فرجا الاشارة فان قلت المراد جزاء الآخرة والالكن فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضى الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه (قوله ولا لفظ في الدلالة) لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص اللغوى وهذا بناء على ما هو المشهور من ان المعاني لا عموم لها واما على من يقول بعمومها فيعمل بان معنى النص اذا ثبتت علة للحكم لم يحتتمل ان يكون غير علة لان المعنى شىء واحد لا تعدد فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فبيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال وبيان ذلك ان من قال الموجب لجرمة التأفين في موضع النص هو الاذى فقد قال بان الشرع جعله علة للجرمة اينما وجد حتى يمكنه التعدية ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له فلم يكن علة للجرمة فكانه قال هى علة وليس بعلة وتناقض تدبر وللبحث فيه مجال

(و) الرابع من اقسام وجوه الوقوف (الثابت باقتضائه) اى يطلب النص (وهو ما) اى شىء (لم يعمل النص الا بشرط تقدمه) مصدر مضى الى فاعله اى تقدم ذلك الشىء (عليه) اى على النص فالشىء الذى اقتضى النص تقدمه فهو مقتضى النص بفتح الضاد ليصح ما يتناوله وعبارة المختصر اجمود من عبارة الاصل المنتخب منه اذ وقع فيه واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل النص الا بشرط تقدم عليه ففيه اخلاء الصلة عن الضمير الراجع الى الموصول ولا يمكن ادعاء حذفه تأمل مثاله قوله لا آخر اعتق عبدك عنى بالى عن كفارة يمينى فقال اعتقت وقع عن الامر عندنا خلافا لفرره والشافعى ره وعليه الا لى لان الامر بالاعتاق بالالى يقتضى التمليك منه بالبيع ليحقق الاعتاق عنه اذ لا يصح اعتاق من لا يملكه بنو آدم فكانه قال بع عبدك منى بالى ثم كن وكبلا عنى بالاعتاق فالملك ههنا زيادة بشرط سابق على الامر بالاعتاق عنه ليصح الاعتاق عنه فكلن الثابت باقتضاء النص كالثابت بالنص

(قوله الثابت باقتضائه) الاقتضاء الطلب وههنا دلالة اللفظ على اللزوم المتقدم الشرعى

والمقتضى بفتح الضاد مفعول فعل الاقتضاء فيكون مطلوباً من جهة المقتضى بالكسر وهو اللفظ أى يقتضى هذا اللفظ عند الاحتياج المعنى الذى لم ينطق به وههنا أمور أربعة المقتضى بصيغة الفاعل وهو النص والمقتضى بالفتح وهو اللازم أى الشرط والاقتضاء وهو طلب النص له وعكم المقتضى بالفتح أى الحكم الثابت بمقتضى النص إذا الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشىء ثابت بذلك الشىء (قوله لم يعمل النص الح) أى لم يفد النص حكماً إلا بشرط تقدم ذلك الشىء على النص كما يعلم من المثال لأن قوله اعتق عبدك إنما يفيد ثبوت الوكالة بالاعتاق بشرط تقدم الشراء على ذلك الاعتاق فالشراء مقتضى النص اضيف الى النص بواسطة اقتضاء مدلول النص إياه وحاصله أن ذلك المقتضى اسم المفعول أمر اقتضاه النص لصحة تناوله وهو المدلول المطابق فصار هذا المقتضى مضافاً الى النص بواسطة الاقتضاء اذ يكفي للاضافة أدنى المناسبة (قوله اذ وقع فيه وأما الثابت آه) فإن اثبات الضمير وإن وجد فى غالب نسخ الشراح لكنه غير موجود فى عبارة أصل المتن ويؤيده تفسيرهم ما بالحكم وتوجيه الأصل أنه أراد من الثابت الحكم وهو التوكيل بالشراء وباقتضائه المقتضى وهو نفس الشراء وهو ما يقتضى النص إياه فى إفادته المعنى المطلوب منه وهو توكيل العتق فيكون حاصل التعريف الحكم الثابت بمقتضى النص ما أى حكم لم يعمل النص أى لم يفد النص فيه إلا بشرط وهو الشراء تقدم ذلك الشرط على النص أى على التوكيل بالاعتاق فيكون الضمير العائد على الموصول عند وفاء كذا ذكره الشيخ الوالد سلمه الله (قوله ففيه إغلاء الصلة عن الضمير) ويحتاج هذا الوجه إلى حذف الجار والمجرور وحذف الرابط أيضاً ولعله لهذا أمر بالتأمل (قوله فكانه قال بع عبدك معنى آه) فيثبت البيع مقدماً على الاعتاق لأنه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطاً كان تبعاً للعتق إذا الشروط اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضى لا بشروط نفسه أظهار التبعية كالعبد يصير مقبلاً بنية الإقامة من المولى حتى يسقط القبول الذى هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدوراً التسليم حتى صح الأمر باعتاق الآبق ويعتبر فى الأمر أهلية الاعتاق حتى لو كان صبياً مأذوناً لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق (قوله كالثابت بالنص) فى كونه مضافاً الى النص ومقدماً على القياس الأعدى المعارض فيكون الثابت بالدلالة أولى لأنه ثابت بالمعنى اللغوى بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضرورى تثبت التصحيح الكلام شرعاً للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيها وراء الضرورة فيكون الأول أقوى قبل ولم يوجد لتعارضيهما مثال

ولما بين الاستدلالات الصحيحة أراد أن يبين بعضاً من الاستدلالات الفاسدة فقال (والتنصيص على الشىء) باسمه العلم سواء كان مقروناً بالعدد أو لم يكن (لا يدل على التخصيص) لأن النص لا يتناول غير المسمى فكيف يوجب نفياً أو اثباتاً للحكم فيها لم يتناوله ولأن النص المثبت موجباً لاثبات فكيف يوجب النفي فى غير هو وضده خلافاً للبعض واستدل

ذلك البعض بقوله عليه السلام الماء من الماء أى الغسل من المني على اختصاص تنصيب الغسل بالانزال حتى قالوا لا يجب الغسل بالايلاج من غير انزال لانه لو لم يند التنصيب التخصيص لم يكن لذكره فائدة ولنا قوله تعالى ولا تقولن لشيء اى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وذلك الاستثناء لا يختص بالغد وعدم الفائدة بدون التخصيص مجرد دعوى غير مسلم ما لم يقيم عليه برهان ولو سلم يمكن ان يكون فيه فوائد غير التخصيص مثل تعظيم المذكور وتفضيله ومثل حمل المستنبطين على التأمل في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص عليه لينالوا درجة الاستنباط وثوابه وهذا لا يحصل اذاورد النص عاما

(قوله لما بين الاستدلالات الصحيحة الح) الاستدلال بالنص على وجهين صحيح وفاسد فالصحيح ما ذكرنا سابقا من الاستدلال والفاسد عندنا هو المفهوم المخالفة باقسامه في كلام الشارع فقط وتحقيقه ان الاصوليين من اصحاب الشافعي رحمهم الله قالوا الدلالة اما منطوقة وهي دلالة اللفظ في محل النطق وهذا ماسميناه عبارة واسارة واقتضاء واما مفهومة وهي دلالة في محله وهي اما موافقة وهي ان يكون المسكوت عنه موافقا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيًا وهذا ماسميناه دلالة النص واما مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمى عندهم دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر فمنه ما قاله ابو بكر الدقاق وبعض المناطقة والاشعرية ان التنصيب على الشيء بما ليس بصفة يوجب تخصيص الحكم بالمنصوص عليه ومفهوم المخالفة اقسام مفهوم الصفة والشرط والغاية عند مد الحكم اليها نحو فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فتحل اذا نكحت ومفهوم العدد عند تقييد الحكم به نحو ثمانين جلد ومفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بحكم كفى الغنم زكاة والفرق كلها على نفيه سوى شذوذ والحنفية ينفون مفهوم المخالفة باقسامه في كلام الشارع فقط لكونه من جوامع الكلم فيحتمل فوائد كثيرة ولذا ترى الخلف يستبدون منه ما لم يدركه السلف بخلاف الروايات فانه كلما يقع فيها تفاوت الانظار ويضيفون حكم الصفة والشرط الى الاصل وهو العدم الاصلى الدليل وحكم الغاية والعدد الى الاصل الذي قرره السمع ثم شرطه عند القائلين به اجمالا ان لا يظهر بتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه وتفصيلا ان لا يكون الحكم في المسكوت عنه اولى وان لا يخرج مخرج العادة وان لا يكون لسؤال او حادثة وان لا يكون لجهالة المخاطب وغير ذلك من اسباب التخصيص فاحفظ هذه فانه ينفعك في مواضع كثيرة (قوله باسم العلم) اى الدال على الذات ولو اسم جنس فليس المراد بالعلم هنا العلم التحوي بل يشمله وغيره فالعلم بانواعه الثلاثة الاسم والكنية واللقب التحوي داخل في مسمى اللقب الاصولي وكذلك اسم الجنس ويقتضيه الاسم الجامد وهو احتراز عن الوصف الذي لم يستعمل استعمال الاسماء (قوله سواء كان مقرونا بالعدد الح) هو الصحيح ذكره المصنف في شرحه احترازا عن قول بعض مشايخنا كهـ صاحب الهداية والثـجى فانه قال بان مفهوم العدد معتبر وقول صاحب الهداية في

جواب قياس الشافعي به السباع على الفواسق والقياس ممتنع لهافيه من ابطال العدد اعترأى منه بفهوم العدد (قوله لان النص لا يتناول غير المسمى) اى لا يدل على المسكوت عنه اصلا فكيف يوجب الحكم عليه بالنفى او الاثبات وهذا ظاهر فالتخصيص ان ثبت فانها ثبتت بالعلة لا بالنص (قوله ولان النص السح) لما قسم القائلين بالمفهوم دلالة اللفظ الى منطوق والى مفهوم ثم هو الى موافقة والى مخالفة قالوا في فساد الاستدلال به ان اللفظ لا يدل عليه لانه لودل عليه لدل اما حقيقة واما مجاز الاسبيل الى الاول لان المثبت لم يوضع للنفى وبالعكس حتى يدل عليه حقيقة والى الثانى لعدم العلاقة بينهما فظهر ان الخصم يدعى الوضع على وجه يدل على النفى هذا قال في التقرير الطاهر انه اراد الدلالة العقلية لان الدليل يستلزم المدلول والنفى والاثبات متنافيان وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات انتهى فتدبر (قوله خلافا للبعض) وهو عامة اصحاب الشافعي ومالك رحمهم الله وغيرهم قوله (اى الفصل من المنى) اى الفصل الذى يتعلق بقضاء الشهوة منحصر فى الماء اى فى المنى فلا يرد ان الفصل يجب بانقطاع الحيض والنفاس ايضا (قوله على اختصاص الفصل بالانزال) فهم الانصار رضى الله عنهم عدم وجوب الاغتسال بالاكسال اى الاخراج قبل الانزال لعدم الماء وهم كانوا اهل اللسان فلم يدل على النفى عماده لما فهموا ذلك (قوله ولنا قوله تعالى ولا تقولن) الآية وكذا قوله تعالى ولا تظلموا فيهن انفسكم اى فى الاشهر الحرم بالسوق والجدال فلم يدل ذلك على اباحة الظلم فى غيرها (قوله مثل تعظيم المذكور) اى لانشاء التعظيم والتلذذ بذكر اسمه واعلام فضله على غيره لشهرته بهذا الاسم فيها بين الناس (قوله ومثل حمل المستنبطين على التأمل) فيتأمل المجتهد فى علة النص المستفاد من الاسم لثبت الحكم فى غيره ولودل التخصيص على نفى الحكم عماده وكان عاما فى الدلالة على المنطوق بثبوته وعلى المخالف بعده لما حصل ذلك الاستنباط فانسد باب التعليل والاستنباط فعلم بذلك ايضا انه لا دلالة للحكم فى الاصل على الحكم المخالف فى ماعده قال فى افاضة الانوار وافاد بن نجيم ان الانصار رجعوا الى قول المهاجرين لما اخبرتهم عائشة رضى الله عنها بحديث اذا التقى المختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل اولم ينزل وعليه الاجماع فكان حديث الماء من الماء منسوخا وميله بعضهم على الاعتلام انتهى

ولما كان ميل المطلق على المقيد من الاستدلالات الفاسدة اشار اليه بقوله (والمطلق لا يحمل على المقيد) اى لا يراد بالمطلق معنى المقيد وان وردا فى حادثة واحدة لان العمل بهما يمكن فلا يجوز ترك العمل باحدهما وفى الحمل ترك العمل بالمطلق لان للمطلق حكما معلوما وهو الاطلاق وغرضا معلوما وهو التيسير والتخفيف وكذا للمقيد حكما معلوما وهو التقيد وغرضا معلوما وهو التشديد والتضييق ففى الحمل ابطال الاطلاق والتخفيف وفيه فساد نصب الشرع من

تلقاء النفس ونسخ ما هو مشروع بالرأى فلا يجوز الحمل الا اذا لم يمكن العمل بهما كما اذا وردا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين فانه ورد مطلقا عن التتابع وورد في قراءة ابن مسعود بالتتابع فصيام ثلاثة ايام متتابعات والصوم في نفسه لا يقبل وصفين متضادين وقراءته مروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويجوز الزيادة بالخبر المشهور فبطل الاطلاق وقال الشافعي ره يحمل المطلق على المقيد وان وردا في حادثتين مثل نصوص زكوة المطلقة عن صفة السوم فانها يحمل على المقيد وكذا يحمل نصوص الشهادة المطلقة على المقيد بصفة العدالة

(قال والمطلق السح) وهو ما يدل على الذات والحقيقة من غير ان يكون فيه دلالة على شيء من قبود تلك الحقيقة لا بالنفي ولا بالاثبات والدال عليهما مع قيد هو المقيد والفرق بين العام والخاص والمطلق ان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبهمة والخاص هو الدال عليهما مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمعرض لما سوى الحقيقة والذات من الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات بناء على ان اسم الجنس مثل علم الجنس في كونه موضوعا للحقيقة على ما هو التحقيق دون الافراد المنتشرة على ما هو رأى البعض (قوله وان ورد في حادثة واحدة) بان يكون الموضوع في القضية واحدا ولم يكن في حكم واحد واما اذا كان في حكم واحد من حادثة واحدة فيحمل عليه كما سيذكره الشارح وبيانه ان المطلق والمقيد اذا وردا فاما ان يردا في غير الحكم من السبب والشرط مثل قوله عليه السلام عن كل حر وعبد كذا ادوا عن كل حر وعبد مسلمين كذا ومثل قوله عليه السلام لانكاح الابشهود ولانكاح الابولى وشاهدى عدل فلا يحمل في هذا الوجه اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسبابا متعددة كالملك يثبت بالبيع والهبة مثلا واما ان يردا في الحكم فان كانا في حادثتين كاطلاق الرقة في كفارة الظهار واليمين وتقيدها بالايمان في كفارة القتل فلا يحمل ايضا وان كانا في حادثة واحدة نفيًا كما لو قيل لا تعتق مدبرا لا تعتق مدبرا كافرا لا يحمل باتفاق اهل الاصول لا يمكن الجمع بان لا يعتق اصلا لكنها مناقشة في المثال وان كانا اثباتا فيحمل بالاتفاق كما سبأتى من الشارح في التقيد بالتتابع (قوله لان العمل بهما ممكن) لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في آخر ومثال ما كان في حادثة واحدة آية كفارة الظهار وهو قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقة من قبل ان يتماسا فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فانها في حادثة واحدة لكن الحكم مختلف اذ ورد فيها ثلث احكام من التحرير والصيام والاطعام وقيل الاول والثاني بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام به فالشافعي ره حمل الاطعام على الاولين وقيده بقوله من قبل ان يتماسا وعندنا لا يحمل لا يمكن العمل بهما اذ لا تضاد ولا تنافي بينهما فيكون في الظهار الصيام والتحرير قبل التماس والاطعام اعم من ان يكون قبل التماس او بعده واذا كان ذلك في حادثة واحدة ففي الحادثتين بالطريق الاولى فيحكم في القتل باعتاق رقة موعنة وفي غيره كالظهار واليمين باعتاق رقة اعم

(قوله فنى الحمل ابطال الاطلاق والتخفيف) لان اختلاف الآثار واللوازم يستلزم اختلاف الملزوم فاذا اريد بالطلق المقيد لكل مجاز امن غير قرينة صارفة لان المفروض عدم وجود القرينة فنبه افساد نصب الشرع من تلقاء نفسه بالرأى وبهذا خرج الجواب عن قول الشافعى ره ايضا من ان في حمل المطلق على المقيد جميعا بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق لوجود المطلق في ضمنه من غير عكس (قوله مثل صوم كفارة البمين) وهى قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام ورد مطلقا عن التتابع وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه بالتتابع والقرآنان بمنزلة الايتين في حق المعاملة فيجب ههنا ان يقيد قراءة العامة ايضا بالتتابع (قوله والصوم في نفسه لا يقبل وصفين متضادين) اى مخالفين لانه حكم واحد فاذا ثبت تقييده بالخبر المشهور بطل اطلاقه والالزم اجتماع المخالفين فان المقيد يقتضى ان يكون غيره باقيا باقيا على حاله ولا يكون حكما شرعيا والمطلق يدل على انه حكم شرعى وبين كونه حكما شرعيا وبين عدم كونه حكما ثنائى وتخالفى (قوله ويجوز الزيادة بالخبر المشهور) بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعة في قضاة رمضان فانها شاذة لا يزداد بمثلها على النص لكن ما ذكره الشارح من المثال غير متفق عليه لان الشافعى ره لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله صلى الله عليه وسلم في حديث اعرابي صم شهرين وروى صم شهرين متتابعين كذا في التلويح (قوله وقال الشافعى ره يحمل الح) لان المطلق ساكت وجمل والمقيد ناطق ومفسر فيحمل المطلق عليه احبيب انه لا نسلم ان المطلق ساكت بل هو دال على ثبوت الحكم على اطلاقه لغرض التيسير لعباده كما مر آنفا (قوله وان وردا في حادثتين) وان وردا في حادثة فبالطريق الاولى يحمل على المقيد ونظير ما في حادثتين آية كفارة القتل ورد فيها قوله فتحرير رقبة مؤمنة وآية كفارة الظهار والبمين وهو فتحير رقبة مطلقا فالشافعى ره يقول ان قيد الايمان مراد ههنا ايضا لكن في الحمل طريقين من اصحاب الشافعى رحمهم الله احدهما ان يحمل بطريق القياس اى يحمل اذا اقتضاه القياس لوجود العلة الجامعة كسائر الكفارات لاشتراكها في كونها كفارة وعند بعض اصحاب الشافعى رحمهم الله ان يحمل عليه لا بطريق القياس يعنى سواء اقتضاه القياس او لا فان اهل اللغة يتركون التقييد في موضع اكتفاء بذكره في موضع آخر

ومن المتمسكات الفاسدة ان القران بالعطف يوجب القران في الحكم اشار الى رده بقوله (والقران) اى المشترك بالعطف (في النظم لا يوجب القران في الحكم) خلافا للبعض حيث زعموا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم حتى قالوا قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة ان القران اى العطف يوجب ان لا يجب على الصبي الزكاة لان اقتران الزكاة الصلوة في النظم يوجب المساوات في الحكم فلا يجب الزكاة على من لا يجب عليه الصلوة اعتبارا بالجملة الناقصة فان من قال جاعنى زيد وعمر ويفهم منه اشتراكهما بالجمي ء وكذا لو قال زينب

طالق وخدمجة شاركت خدمجة زينب في وقوع الطلاق وقلنا ان هذا الاعتبار فاسد لان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة اذ الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لا فتقارها الى ما نتم به فاذا تم بنفسه بان اخذ الخبر لم يجب الشركة الا فيما ينمقر اليه والحاصل ان المشاركة لا تثبت بعين الواو بل باعتبار الافتقار والقصور اما من حيث الخبر او من حيث التعليق سواء كان تعليق تحصيل او تعليق ابطال او غير ذلك

(قوله ان القران في النظم الح) اعلم انهم اتفقوا على ان القران بين المفردين وبين الجملتين سواء كن كلاهما ناقصة او الثانية فقط يوجب المساوات في الحكم يعنى يدل على تشريك الثانية للاولى في الحكم المتعلق بهاتين او اثباتا ثم اختلفوا في الجملتين المستقلتين فذهب بعض اهل النظر من لاسن له الى ان يوجبها قياسا بالناقصة متمسكا بان الواو للعطف في اللغة وهو يوجب الاشتراك وانه يقتضى التسوية وعندنا لا يوجب (قوله لان قران الزكوة الصلوة في النظم يوجب) بناء على ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالاخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا باقبيها الصلوة لم يكن مخاطبا باقبيها الزكوة لكننا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبي لانه عباد محضة والصبي ليس من اهله لالقران في النظم (قوله اعتبارا بالجملة الناقصة) اى قاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة واثبتوا الشركة وقالوا ان الناقصة اذا عطف على الكاملة في مثل جاءني زيد وبكر تثبت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها (قوله والقصور اما من حيث الخبر) مثل جاءني زيد وعمر ووزيد قائم وعمر وفالشركة واقع مع الافتقار وجودا وعدم فثبتت به وينتفى بانتهائه (قوله او من حيث التعليق) مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر فان الجملة الاخيرة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه التعليق لا التجيز فصارت ناقصة من حيث المعنى فصارت مشتركة معها في التعليق بخلاف وضرتك طالق لا مكان الجمع فيتجزز وفيه تفصيل في المرأة

(فـ ل) هذا فصل بين مباحث الاستدلال على المشروعات وبين تقسيمات نفس المشروع (المشروعات نوعان) اذى اما ان تكون مبنية على الاعذار اولا (احدى عزيمة) وهى في اللغة عبارة عن الارادة المؤكدة وفي الشرع اسم لما هو اصل المشروعات غير متعلق بالعوارض (وهى) اى العزيمة (اربعة انواع هى اصول الشرع الشريف) لعدم تعلقه بالعوارض وانما انحصر عليها لان العزيمة اما ان تكون لازمة على المكلف اولا والاخر اما ان يلزم علميا وعملا لوعلا لعلما والاخر الفرض والثاني الواجب وغير اللازم ان لم يترجح احد الجانبين على الآخر فهو النفل والافهو السنة لا يقال المحصر ليس يحاصر لخروج الحرام والمكروه والمباح من المحصر لانا نقول الحرام داخل في الفرض او الواجب لانه ان ثبت تركه بدليل قطعى

فهو فرض كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما من الكبائر او ظنى فواجب كاللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل من حيث انه لا يلزم العهدة فالفرض اعم من الاتيان والترك وكذا الواجب والسنة ويؤيده ما ذكره شمس الاثمة الواجب ما وجب ادائه وتركه كذا في شرح سراج الدين الهندي على مختصر بن الحاجب رحمهما الله تعالى

(قوله المشروعات) المشروع ما جعله الله تعالى شريعة لعباده اى طريقة يسلكونه (قوله عبارة عن الارادة المؤكدة) كما في قوله تعالى ولم نجد له عزما اى قصد اموكدا سميت الاحكام الاصلية عزيمة لانها من حيث كونها اصولا في نهاية التوكيد من جهة كونها حقا لصاحب الشرع من غير نظر الى عذر العباد والحال انه نافذ الامر واجب الطاعة وشرعه واجب القبول فكل في نهاية التوكيد (قوله اصل المشروعات) المراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع حقا له سواء كان متعلقا بالفعل كالمأمورات او متعلقا بالترك كالحرمات (قوله غير متعلق بالعوارض) بيان لاصلتها لا انه قيد فلن كل اصل اى ثابت من الشرع ابتداء فهو غير متعلق بالعوارض وانما احتاج الى البيان لان الاصل يطلق على معان فلا بد من كشف ما هو المراد ههنا ومعنى غير متعلق بالعوارض لم يكن شرعا باعتبار العوارض وهو الموانع التى عهدت في الشريعة كالسفر والمرض (قوله ان لم يترجم) المراد من الترجع الترجع من طرف الشارع بان يستحق بتركه الملامة والافانفل ايضا راجع من تركه من حيث الثواب افاده الشيخ الوالد (قوله والمكروه) اى المكروه التنزيهى داخل في السنة والتحريمى داخل في الواجب كما في نور الانوار (قوله والمباح داخل في النفل) بناء على تقسيم الشارح لان ما لم يترجم من طرف الشارع عام من ان يكون راجحا في نفسه بان يترتب الثواب بفعله او لا الاول النفل والثاني المباح وبعضهم قد اخرج المباح من المقسم لان المقسم هو المشروع الاصلى وهو يقتضى ورود الشرع به والمباح ليس كذلك ورد بان هذا القول منسوب الى بعض المعتزلة والاشهر عندنا ان المباح داخل في الحكم الشرعى لان الاباحة خطاب الشرع تخيير او الخطاب هو الحكم

النوع الاول من انواع العزيمة (فرض) وهو في اللغة التقدير والقطع وفي الشرع اسم لامور مقدرة لا يحتمل زيادة ولا نقصانا مقطوعة مثبتة بدليل موجب للعلم قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل الايمان والاركان الاربعة من الصلوة والزكاة والصوم والحج اشارة به بقوله (وهو) اى الفرض (ماثبت) لزومه ايتانا فيما يتعلق بالحل او تركا فيما يتعلق بالجرمة (بدليل قطعى لاشبهة فيه) قوله ثبت بدليل جنس وقوله قطعى لاشبهة فيه احتراز عن الواجب وانما لدنا لفظ لزومه تصريحاً للاحتراز عن السنة والنفل والمندوب والمباح اذ منها ما ثبت بدليل قطعى لاشبهة فيه مثل قوله تعالى فكاتبوهم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانثشروا في الارض واحل الله البيع وحرم الربا ووجه الاحتراز انها وان ثبت بدليل قطعى لاشبهة فيه

لكنها لم يثبت لزومها بدليل قطعي وانما ثبت بدليل قطعي نذبه او اباحته كما ترى وعدم تعرض المصنفه في الاصل والله اعلم بناء على ان الفرض لا يكون الا لازما وقولنا تصرفا بالاحترار ايها الى هذا (وحكمه) اي الفرض (اللزوم تصديقا بالقلب فيكفر جاحده) لتبدل اعتقاده عما يلزم اعتقاده على ذلك بخلاف جمود الواجب حيث لم يوجب الكفر لان الاعتقادية غير لازم فلم يتبدل الاعتقاد (و) حكمه اللزوم (عملا) بالبدن (فيفسق تاركه بغير عذر) اذ العمل بالبدن طاعة فيكون تركه فسقا ومعصية لان الفسق هو الخروج عن طاعة الله وفي الاصل وحكمه اللزوم علما وتصديقا وانما ترك المصنفه لفظ علما اكتفاء بذكر التصديق اذ المراد بالعلم علم اللزوم وهذا لا يوجد بدون التصديق وانما قال بغير عذر لانه لو ترك بغير لا يفسق بل يقبل لان ربنا كريم

(قوله القطع والتقدير) كما في قوله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعاً (قوله لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً) لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التفسير الى زيادة ونقصان قوله (ماثبت لزومه) اي تقرر وتحقق لزومه على كل احد او جماعة قادرة فبشمل فرض العين وفرض الكفاية (قوله مثل الايمان) فان الايمان هو التصديق على ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم على ما يفرض اعتقاده لا يزيد ولا ينقص بعد نزول الوحي (قوله قطعي لاشبهة فيه احتراز عن الواجب) او يقال قطعي احتراز عن الواجب لان دليله ظني وقوله لاشبهة فيه احتراز عن المباح الثابت بالكتاب كقوله تعالى كلوا واشربوا وعن بعض المندوبات الثابتة به ايضا فان شبهة نكرة في سياق النفي فعمت الشبهة ثبوتاً ودلالة فلا بد في دليل الفرض من قطعيتها فلا يردان بعض المندوبات ثابت بدليل قطعي لان المراد بالقطعي مالا يحتمل التأويل وعدم احتماله في آية الاباحة والندب ممنوع (قوله بناء على ان الفرض لا يكون الا لازماً) اي الفرض في هذا الموضع وهو الفرض المطلق من غير زيادة قيد وضافة الى شيء عام وهو لا يكون الا لازماً ما يجمع اركانه الاتفاقية فلا بد من الفروض الظنية بل يدخل في ضمن الواجب (قوله فيكفر جاحده) اي ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافر او منه قوله لا تكفر اهل قبلتك واما لا تكفر من التكفير فهو غير ثابت هنا وان كان جائزاً في اللغة كذا في المغرب وحاصله انه من اكفر يكفر بضم الباء وكسر الفاء من باب الافعال واذا بنى للمجهول فتفتح الفاء والاصل فيكفر الشارع جاحده سواء انكره قولاً واعتقاداً كذا في التلويح (قوله فيكون تركه فسقا) اي بلا عذر اكرهه ولا استخفاف ولا فهو كافر لانه دليل الانكرا (قوله اذ المراد باللزوم علم اللزوم) قال الشيخ الوالد سلمه الله لعله ادعى الملازمة في الصديق ولقائل ان يمنع ذلك الملازمة لان المراد بالعلم العلم الجزمي وهو يمكن ان يفارق عن التصديق لان المعبر في مفهومه الاذعان والقبول باختباره لان الاول متحقق في الكفار قال الله تعالى يعرفونه

كما يعرفون آباءهم لعله اراد من لزوم العلم اللزوم الاستدلالى الجزمى وعمله العقل وعمل التصديق القلب ولذلك قيد التصديق بالقلب كذا فى التقرير

(و) النوع الثانى (واجب) من الوجوب وهو السقوط سمى به لسقوطه عنا علما اول سقوطه علينا عملا ويحتمل انه من الوجبة وهى الاضطراب سمى به لانه مضطرب بين النفل والفرض وبين ان يلزم منا وان لا يلزم منا فلزمنا عملا لاعلمنا فى الشرع (هو ما ثبت لزومه اتيانا او تركا بدليل فيه شبهة) مثل الاضحية وتعيين الفاتحة وتعديل الاركان فى الصلوة والطهارة فى الطوائى وصدقة الفطر والوتر (وحكمه اللزوم عملا) بمنزلة الفرض لاعلمنا على اليقين لما فى دليله من الشبهة (فيفسق تاركه ولا يكفر جاحده) وانكر الشافعى ربه هذا القسم والحقة بالفرض فنقول ان انكر الاسم فلا معنى له لقبام الدليل على انه يخالف اسم الفرضية وان انكر الحكم بطل انكره ايضا اذ الدليل نوعان مالا شبهة فيه من الكتاب والسنة وما فيه شبهة وهذا امر لا ينكر واذا لم ينكر تفاوت الدليل لم ينكر تفاوت الحكم

(قوله وهو السقوط) اخذ هذين المعنيين مع انه ورد فى كتب اللغة بمعنى اللزوم وهو اشد تناسبا للمعنى الاصطلاحى (قوله لسقوطه عنا) اى لا يلزم علينا اعتقاده لزوما قطعيا اول سقوطه عن درجة رتبة الفرض (قوله بدليل فيه شبهة) اى فى ثبوت ذلك الدليل او فى دلالة ذلك شبهة فالنص العام المخصوص البعض والمأول فى دلالتها شبهة وخبر الواحد فى ثبوته شبهة ثم المراد بالشبهة الشبهة الناشئة من الدليل فشمل خبر الواحد والمشهور والكتاب والمأول (قوله مثل الاضحية) وهى وان كان ثابتة بالآية وهى قوله تعالى فصل لربك وانحر لكن فى دلالتها شبهة اذ الشافعى قال معناه وضع اليد فى الصلوة على المنحر فيكون ظنيا قوله (وحكمه اللزوم عملا) للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فيجب اقامته كما يجب اقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعيا لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبنى على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعيا (قوله فيفسق تاركه) اى تكسلا من غير استخفاف ولا تأويل لان العمل به لما وجب كان عليه الاداء طاعة والترك من غير تأويل معصية وفسق اما اذا ترك استخفافا بخلاف الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا فيجب تضليله وان لم يكفر لانهراد بخبر الواحد وذلك بدعة واذا ترك متأولا لها فلا يجب التضليل ولا التفسيق لان التأويل سيرة السلف والخلفى فى النصوص عند التعارض كذا فى التلويح وغيره قال فى التقرير موقفا بين قول الفقهاء انه اذا استخفى بسنة او بحديث من احاديثه عليه الصلوة والسلام كفر وقول الاصوليين انه يضلل وقد ظهر لى ان معنى الاستخفاء يختلف فيه فمراد الاصوليين به الانكار بغير تأويل مع رسوخ الادب ومراد الفقهاء الانكار مع الاستهزاء ولا شك فى كون الثانى كفر انتهى

قال في نسيات الاسرار وهو حسن فليحفظ اقول فيجب ان يحمل كلام المصنف في الاصل على هذا المعنى ويصح تقييده بلاغبار (قول وانكر الشافعي ره هذا القسم والحق بالفرض) اي لم يفرق بين الفرض والواجب وقال همامتراد فان بل الواجب والفرض عنده ما يندم تاركه شرعا سواء ثبت بطريق قطعي او ظني لان اختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلافه في نفسه فتخصيص الفرائض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم (قوله ان انكر الاسم فلامعنى له) يعنى ان انكر كون الواجب والفرض متباينين لغة لامعنى لانكاره لقيام الدليل من اهل اللغة على تباينها فتخصيص اسم الفرض بهذا القسم والواجب بهذا الاعتبار معنى القطع في الاول واعتبار معنى السقوط على الوجه الذى قلنا في الثانى ولا يوجد معنى القطع في الواجب ولا معنى السقوط في الفرض فكيف يلزم التحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة قال العلامة الفنارى فالفرق بينهما بين اسما وحكما بل تحكم فالواجب اذا تفاوت الدليلان رعاية التفاوت بين مدلوليهما فيثبت بالقطعي كقراءة ماتيسر من القرآن والركوع والسجود والطواف بالخبر الوارد فيها بوجه لا يتغير حكم القطعي وذلك بوجوب مدلول الخبر فسيوئيهما كالشافعي ساه في حارته ورفع درجته انتهى وقد عرف الفرض بما يفوت الجواز بفوته وهو يشمل كل نوعي الفرض القطعي والظني كمقدار ربع الرأس فانه فرض مع انه ثبت بدليل ظني والقسم الثانى من الفرض داخل في الواجب على تفسير الكتاب ولا يخالف لها اتفاق عليه الاصحاب من انه لا واجب في الوضوء لان مرادهم هو الواجب الذى لا يفوت الجواز بفوته

(و) النوع الثالث (السنة وهى الطريقة المسلوكة في الدين) وهى نوعان سنة الهدى اى اخذها هدى وقرها ضلالة ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والاساءة كالاذان والجماعة ولو تركها اهل بلد قواضوا على ذلك قوتلوا عند محمد رحمه الله لباؤوا بها والنوع الثانى سنة الزوايد اى اخذها حسن وتركها لا بأس به ولا يستوجب تركها اساءة كسنة النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده واكله وشربه ونومه ومعاشرته ويخرج على القسمين الفاظهم في الاذان وهى قولهم ويكره ان يؤذن وهو جنب وان صلى اهل مصر جماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساءوا ولا بأس بل يؤذن واحد ويقيم آخر ولو اذن قبل الوقت يعبد في الوقت فقولهم يكره او اساءوا للسنة الهدى وقولهم لا بأس للزوائد وقولهم يعبد فذلك من حكم الوجوب (وحكمها المثوبة باقامتها من غير افتراض ولا وجوب) لانها طريقة امرنا باحيائها ونهينا اماقتها بقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهىكم عنه فانتهوا واهيأوها فعملها بتركها يستحق الهلابة الا اذا تركها استخفافا فانه يكفر لانه يرجع الى واضعها اعلم ان السنة تتناول الفعل والقول وتتناول سنة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين عندنا لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم خلافا للشافعي ره فان عنده ان السنة المطلقة مخصوصة لسنة النبي عليه السلام وهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابي حكما سيجي

(قوله وهى) اى السنة لغة الطريقة مرضية اولاً وفى الاصطلاح الطريقة المسلوكة فى الدين
اى الطريقة الحسنة سوى الغرض والواجب بقريضة المقابلة من غير لزوم على سبيل المواظبة
والمراد من الطريقة المسلوكة التى سلكها النبى عليه السلام والصحابة وكان ينبغى ان يذكر
هذه القيود فى التعريف الا انه اكتفى عنها بالحكم (قوله سنة الهدى) اى السنة الهادية الى
كمال الدين على ان يكون الهدى مصدراً فى معنى الفاعل والبه يشير قوله اخذها مذهبى اى هادى
الى الدين الكامل فاضافته مثل مسجد الجامع ويقال لها السنة المؤكدة القريبة الى الواجب فى حكم
العمل لكونها طريقة امر نابهايتها (قوله وتركها ضلالة) اى خروج عن سبيل الكمال وطريق
السداد فى الدين ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بواجبة مع لحوق اثم يسير ولوم واساءة
والمراد من الترك تركها بلا عذر على سبيل الاصرار (قوله قوتلوا عند محمد) لان ما كان من
اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك ومن هنا قيل لا يكون
قول محمد فى اهل مصر تركوا الاذان والاقامة امر وبها فان ابو اوفى قتلوا بالسلاح دليلاً على وجوب
الاذان كما استدلل به بعضهم عليه وفى التلويح ان ترك السنة المؤكدة قريب من الحرمان يستحق
حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتى لم ينل شفاعتى وحكم ابو يوسف رحمه الله بالتأديب
بالتعزير او القيد او الحبس على ما يراه الحاكم لان المقاتلة بالسلاح عند ترك الواجبات دون
السنن (قوله السنن الزوائد) اى السنة الزائدة على الهدى وكمال الدين من اضافة
الموصوف الى الصفة كصلوة الاولى (قوله ولا يستوجب تاركها اساءة) فان العبد لا يطالب
باقامتها ولا يأنثم بتركها ولا يصير مستثاقيل والافضل ان يأنى بها (قوله كسنت النبى عليه السلام
فى لباسه وقيامه فى العادات) ومثل تطويل القراءة فى الصلوة فى العبادات واما تخصيص
الاولى بالعبادات والثانية بالعادات فمردود عند المحققين لان الفرق بينهما هو النية المتضمنة
للاخلاص وجميع افعاله عليه السلام عبادة مشتملة عليها وكذا افعال امته فينقلب عبادة بحسن
النية ونية الاقتداء بالنبى صلى الله عليه وسلم فيلزم ان لا يوجد سنة الزوائد الا بالنسبة الى
بعض الاشخاص (قوله ويخرج من القسمين) اى ينبنى على كون السنة على قسمين وترك
ما هو من سنن الهدى موجباً للكره والاساءة وترك ما هو من سنن الزوائد لا يوجب شيئاً منهما
اختلف اجوبة السلف مع كون الافعال كلها سنة فقال محمد بن قيس فى الاذان تارة يكره ومرة اساءوها
لسنة الهدى وتارة لا بأس وهو حكم السنة الزوائد ودفعه بعيد وهو حكم الوجوب (قوله وحكمها
المثوبة باقامتها من غير افتراض الح) اشار الى حكم الترك اى لا يستحق تاركها العقاب بل
اللامة كما قال الشارح قالوا من ترك سنن الصلوة الخمس ان لم يرها حقاً كفر وان رآها وتركها
قبل لا يأنثم والصحيح انه يأنثم لانه جاء الوعيد بالترك وفى فتح القدير هذا اذا تجرد الترك عن
استغنى بان يكون مع رسوخ الادب والتعظيم فان لم يكن كذلك دار بين الكفر والاثم بحسب

الحال الباعثة على الترك (قوله وتتناول سنة الصحابة) أى لفظ السنة عند الإطلاق قد تقع على طريقة سنة الرسول وغيره من الصحابة وهو مذهب اصحابنا واختيار فخر الاسلام فاذا قال الراوى من السنة كذا يطلق على سنة النبى عليه السلام وعلى غيرها ولا يتعين الابدليل وقرينة (قوله لقوله عليه السلام عليكم بسنتى الح) أى فقد اطلق صلى الله عليه وسلم السنة على سنة غيره والاصل فى الإطلاق الحقيقة وان السلف يقولون سنة العبرين فلا يرد انها مقيدة والنزاع فى المطلقة وكذا فى قوله عليه السلام من سن الحديث والتعظيم ليس قرينة صارفة اذ هو فرع الاختصاص (قوله خلافا للشافعى ره) وكذا نقل عن المتقدمين من ائمة الحنفية رحمهم الله (قوله ان السنة المطلقة مخصوصة بالح) يعنى اذا اطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة لان المطلق يتبادر منه الفرد الكامل ونحن نقول ان المطلق يفيد الإطلاق فلا يتقيد بلا دليل وكمال الفرد ليس بدليل التقييد فيقع على طريقة النبى عليه السلام وغيره كذا قيل

(و) الرابع من انواع العزيمة (نفل) وهو فى اللغة الزيادة ومنه سميت الغنمية نفلا لكونها زيادة على المقصود من الجهاد (و) فى الشرع (هو ما زاد على العبادات) يعنى نوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لاعبنا وانما جعل النفل من العزائم لانه لم يبين على اعدار العباد فبدخل فى العزيمة وايضا فى مراعات اركانه من الطهارة والاستقبال والقيام والقعود على الاتمام مع مشروعيته على الدوام هرج بين فكل عزيمة باصله ومرخصا فى وصفه حتى جاز قاعد مع القدرة على القيام وموميا على الدابة الى اى جهة توجهت مع القدرة على النزول والاستقبال (وحكمه) اى النفل (اثابة فاعله) لكونه عبادة وهى سبب لحصول الثواب (ولامعاقبة لتاركه) لخلوه عن صفة اللزوم والسنية (ويلزم النفل بالشروع) عندنا حتى يجب عليه المضى والاتمام لصيانتة عن الابطال المنهى عنه بالنص ولا سبيل الى الصيانة الا بالزام الباقي والقضاء بالافساد كالمندور خلافا للشافعى فانه يقول لا قضاء عليه لانه متبرع ولا لزوم على المتبرع (والتطوع مثله) اى مثل النفل اذ معناه الزيادة على العبادات بالطوع والاختيار لا بالكره والاجبار (ومباح وهو ما ليس لفعله ثواب ولا لتركه عقاب) وانما افرد بالذكر مع دخوله فى النفل من حيث ان كل واحد منهما لا يلزم العهدة لما تلونا عليك آنفا قصدا الى بيان الجهة الفارقة كما ترى

(قوله نفل) وهو دون السنة الزائدة لان الزوائد صارت طريقة مسلوكة فى الدين وسيرة النبى صلى الله عليه وسلم بخلاف النفل وقيل هو سنن الزوائد (قوله ولا معاقبة لتاركه) فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اذاه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا واورد بالزيادة على ثلاثة آيات فى قراءة الصلوة فانه يصدق عليه انه ثياب ولا يعاقب على

تركه اجيب بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى فاقروا ما تبسر من القرآن كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ثم المراد بعدم العقوبة عدم الاساءة على تركه ولذا زاد في افاضة الانوار قوله ولا يذم اشارة الى هذا (قوله لصيانته عن الابطال المنهى عنه) وهو قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم لان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها الا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس بالاعتبار وهو جعل الابتداء تابعا الى باقيه في التخيير كما جعله الشافعى ره لان العبادة مما يحتاط فيها ويؤيد ذلك قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وليس هذا الوجوب الا لصيانة الاحرام بالاتفاق فلذا يجب الاتمام لصيانة الجراء الاولى عبادة كانت وبالافساد يلزم القضاء فان قلت ان كل المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله تعالى ومسلما اليه قلت انه عبادة بدليل انه لو مات في اثنا عشر ثاب عليه والثواب شأن العبادة ولئلا يلزم تركب الشيء من منافيه وانما الزم الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدى فعل من الصلوة على معنى انه يعتبر مع غيره صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لاحكم له بدون الاجراء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لان عقاده عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة كما في ابن ملك (قوله والقضاء بالافساد كالمنذور) اشار به الى دليل آخر على لزومه بالشروع وبيانه ان ما اداه صار لله تعالى بالشروع كالمنذور صار لله تعالى بالنذر لكن المنذور صار لله تعالى من جهة التسمية وما اداه من جهة الفعل وما صار لله تعالى من جهة التسمية ادنى حالا مما صار لله تعالى من جهة الفعل ولها وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية فما صار فعلا صيانته اولى فوجه الشبه بينه وبين النذر في مطلق الصيرورة لله تعالى والفرق بينهما التسمية والفعل (قوله خلافا للشافعى ره) حتى لو لم يميز فيه لا يؤخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو تخيير فيها لم يأت ايضا تحقيقا لمعنى التولية وجوابه منع التخيير بعد الشروع فانه عين النزاع ولها لزوم بالشروع عندنا يجب المضى فيه ويعاقب على تركه لما قلنا (قوله وانما افرد به بالذكر) اى ولم يجعل قسما خامسا (قوله قصدا الى بيان الجهة الفارقة) وهى ان المباح وان استفاد فيه المشروعية في الجملة لدخوله تحت خطاب الشارع لكنه لم يقصده الابتلاء فبهذا الاعتبار رجع فيه عدم المشروعية فلكونه ذوجتهين افرد به بالذكر

(و) النوع الثانى من نوعى المشروعات (رخصة) وهى فى اللغة عبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص السفر اذا تبسرت الاصابة لكثرة وجود ما يتعلق به وقلة الرغبة به وفى الشرع اسم لما يبنى على اعداد العبادواشار بقوله (هى ما تغير من عسر ليسر بعذر) اعلم ان الرخصة

بحسب الاستقراء أربعة أنواع نوعان من الحقيقة أحدهما أحق من الآخر أى أكمل فى المعنى الذى وضع له الرخصة ونوعان من المجاز أحدهما أتم من الآخر فى كونه مجازاً أما أحق نوعى الحقيقة فما استباح أى أعطى له حكم الإباحة مع قلم المحرم وقيام حكمه وهو الحرمة وهذه الاستباحة بمنزلة العفو عن الجناية بعد استحقاق العقوبة كالمكروه على إجراء كلمة الكفر العباد بالله فرخص الأجراء مع أن حرمة الكفر ثابتة لا تنفك بحال ووجوب حق الله جل وعلا فى الإيمان به قائم أيضاً وانهم رخص بعذر الإكراه إذا خاف التلف على نفسه لأن فى الامتناع عنه حتى يقتل تلقى نفسه صورة ومعنى وفى الأجراء تلقى حق الله تعالى صورة لا معنى إذا كان قلبه مطمئناً بالإيمان فكل الامتناع عزيمية حتى إذا قتل بالصبر كان مأجوراً مرتباً به فى الحسن بعينه ومثله الإفطار فى نهار رمضان واتلاف مال الغير وغيرهما بعذر الإكراه

(قوله رخصة) هى بتسكين الخاء وحكى أيضاً ضمه وأما الرخصة بفتح الخاء فهو الشخص الآخر أخذ بها كما قاله الآخر مدى (قوله ماتغبر آه) يشير إلى أنه مشروع ثان غير عن الحكم الأصلى ولذا عرف فى المراتب بما شرع ثانياً مبنياً على العذر فتعريفها بالمشروع بعذر مع قيام المحرم غير جامع وفسر بعضهم العذر بالمشقة والحاجة وقال ابن الهام هو خوف فوات النفس أو العضو (قوله أحق من الآخر) أى أنسب من حق لك بالضم ومعناه أن إطلاق اسم الرخصة على أحدهما أنسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة لامن حق الشىء إذا ثبت أى أحدهما فى كونه حقيقة أقوى من الآخر لأن تون الشىء حقيقة فى معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون أقوى وأولى فالأولى على الشارح أن يحمل على المعنى الأول قوله (أى أعطى له حكم الإباحة) أشار به إلى دفع ما يقال أن الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والإباحة فى شىء واحد (وحاصل الدفع) أنه أعطى له حكم الإباحة ولا يصير مباحاً حقيقة لقيام دليل الحرمة إلا أنه لا يؤخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤأخذة انقضاء الحرمة والحرمة مع سببها قائمة فى هذا القسم ومع ذلك شرع للمكلف الإقدام على الفعل من غير مؤأخذة بناءً على عذره (قوله مع قيام المحرم) أى قيام السبب المحرم وهو الدليل المثبت للحرمة واحترز به عن مثل الصيام فى الظاهر عند فقد الرقبة فإنه استباح بعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه وهو ملكها (قوله كالمكروه) أى كأجراء كلمة الكفر على اللسان عند الإكراه بالقتل أو القطع (قوله والإيمان به) أى الدلائل الدالة على وجوب الإيمان قائم لم يخص مثل قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا (قوله صورة ومعنى) أما صورة فبتخریب البنية وأما معنى فبهزوق الروح (قوله لاصورة إذا كن الخ) لأن التصديق الذى هو الوكن الأصلى باق (قوله فكل الامتناع عزيمية) أى الحكم الأصلى الذى لم يتغير وهو حرمة إجراء كلمة الكفر على اللسان (قوله حتى إذا قتل الخ) أى أخذ بالعزيمة وبذل

نفسه حسبه ومات بسببه بل لم يجر على لسانه كلبه الكفر فقتل كل مأجور لانه آت بهاهو
 اولى (قوله ومثله الافطار في نهار رمضان) اى بعد صومه وهو صحيح مقيم فانه يرضى له
 الفطر لئلا يفوت حقه صورة ومعنى لا الى بدل وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء
 وقيد بهما لانه لو كان مريضا او مسافرا الا يكون ترغصه من هذا القسم لانه لو لم يفطر حتى
 قتل كان آثما لانه لما ابيح له الافطار صر رمضان في حقه كشعبان (قوله واتلاني مال الغير) لا يمكن
 التدارك بالضيان فرجع في حقه في نفسه ورضى له ذلك (قوله وتناول المضطر) اى
 وتناول المضطر بان اصابته مخصة حيث يرضى له تناول طعام الغير بالضيان لما مر من ان
 حقه فائت صورة ومعنى اذالم يتناوله وحق الغير فائت صورة وفي التمثيل به مع التمثيل
 باقلافه مال الغير اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت
 في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في
 ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن هتك حرمة من محارم الله تعالى
 فيكون فيه اعزاز الدين لاحالة (قوله وغيرها) مثل جنابة المكروه على الاحرام ومثل ترك
 الحائض على نفسه الامر بالمعروف كذا قيل

والثاني من نوعي الحقيقة ما استبيح مع قيام السبب المحرم موجبا لحكمه لكن الحكم وهو وجوب
 الاداء متراخ عن السبب لمنازع الى زوال العذر (مثاله فطر المريض والمسافر فانه رخص
 لهما مع قبلم السبب وهو شهود الشهر) وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى من الرخصة عندنا
 لكمال سببه وتردد في الرخصة وانما كان هذا النوع ادنى من الاول لان الرخصة في الاول
 لقيام السبب ولزوم حكمه له حالا وفي الثاني لقيام السبب مع عدم لزوم الحكم له حالا بل ما لا
 ولهذا الومات قبل ادراك عدة من ايام اخر لم يلزم عليه شىء وكمال الرخصة من كمال
 العزيمة ولا ريب ان العزيمة في الاول اكمل دون الثاني (واما الثالث وهو اتم نوعي المجاز
 من الرخصة لما وضع اى حط عنان الاصر والاعلال التي كانت على بنى اسرائيل ومن جعلتها
 انه لا يجوز صلواتهم الا في المسجد فحط الله تعالى ذلك المشقة عنا فجعل وجه الارض كلها مسجدا
 لنا كما جعلها ظهور النافسى ذلك الرخصة مجازا اذ الرخصة في الحقيقة الاستباحة مع قيام
 السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا في حقنا اصلا لم يكن رخصة ولما كان النسخ علينا
 للتخفيف والتيسير سمي رخصة مجازا (واما الرابع وهو ادنى نوعي المجاز هو اسقاط عن العباد
 مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث ان السبب لم يبق موجبا للحكم وسقط الوجوب اصلا كان
 مجازا ومن حيث انه بقى مشروعا في الجملة كان شبهة بحقيقة الرخصة فضعف وجه كونه مجازا وكان
 ادنى من الثالث (مثاله قصر الصلوة في السفر فانه رخصة اسقاط مع كون الاكمال مشروعا في
 حالة الإقامة وسمى رخصة مجازا حتى لا يجوز للمسافر ان يصلى اربعا ومن صلى اربعا كان كمن صلى

الفجر اربعا لان السبب لم يبق في حقه موجبا الاركعتين فكانت الاخرى ان نفل حتى لو لم يقعد فسدت صلوته وقال الشافعي هي رخصة تخيير كالافطار

(قوله ما استباح مع قيام السبب المحرم) الاستبابة ههنا على الحقيقة فان حكم المحرم اى الحرمة تراخى عن السبب فثبتت الاستبابة حقيقة والمراد من الاستبابة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوى الطرفين لتنافى حكمه آلتى الا انه لقربه من التساوى ما غيروا لفظ الاستبابة افاده العلامة الفنارى (قوله الى زوال العذر) اى الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون القسم الاول (قوله وهو شهود الشهر) وتوجه الخطاب العام لان خطاب الله تعالى بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه عام للمقيم والمسافر ولذا الوادى كان فرضا لكن حكمه وهو وجوب اداؤه تراخى الى ادراك عدة من ايام اخر (قوله لكمال سببه) وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا (قوله وتردد في الرخصة) بالجر عطف على قوله كمال المجرور باللام وهو اشارة الى دليل ثلث على اولوية العزيمة اى في معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء وبأكل سائر الناس فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من السفر ولكن فيه يسر من حيث شركته سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكل الاول اولى (قوله وهو اتم نوعى المجاز) اى اتم في المجازية يعنى ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر (قوله فها وضع عنا) اى الذى سقط عنا ولم يشرع في حقنا (قوله من الاصر) هو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يجبسه من الحركة (في القاموس الاصر بالكسر العهد والذنب والثقل جعل مثلالثقل تكليفهم وصعوبتهم مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة (قوله والاغلال) اى لزوم الاغلال وهو ملوئى ان بنى اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما يثقب الرجل ثقبه وجعل فيها السلسلة واوثقها الى السارية يجبس نفسه على العبادة فالاغلال ههنا حقيقة وليست مستعارة للمواثيق بجامع اللزوم كما قيل لا يمكن الحقيقة والكلام على تقدير مضاف وعطفه على الاصر من عطى الخاص على العام كما لا يخفى (قوله كانت على بنى اسرائيل) كقرض موضع التجاسة واداء الربيع من المال في الركوة وقتل النفس في صحة التوبة وجرم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة كذا في التلويح وكون الواجب من الصلوة في اليوم والليلة خمسين وغيرها رفع كل ذلك اى ترك شرعه ابتداء تخفيفا وتكريما صلى الله عليه وسلم (قوله مع كونه مشروعا في الجملة) اى في بعض الاوقات كما في حالة الخطر وعدم الاضطرار

والخوف (قوله وسقط الوجوب اصلاً) لانه ليس في مقابلته عزيمة ولم يتغير ذلك العزيمة للتخفيف حتى يكون رخصة (قوله فضعن وجهه كونه مجازاً) ولكن جهة المجاز غالبية لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكل جهة المجاز اقوى (قوله قصر الصلوة في السفر) قال في نسمات الاحبار واعلم ان تمثيل المصنف للنوع الرابع بقوله كعصر الصلوة في السفر غير مناسب على ظاهره لان القصر في السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة قبل فهو على تقدير مضاف اى كترك قصر الصلوة في السفر لان الساقط عن العباد انها هو الانتماء في محل السفر مع كون الانتماء مشروعاً في غير السفر فالانتماء رخصة والقصر عزيمة (قال ابن نجيم ولغائل ان يقول اذا كان الانتماء في السفر هو الرخصة لانه الساقط فينبغي ان يكون رخصة حقيقة لا مجاز لانه في مقابلته عزيمة وهو القصر ولذا صرح في فتح القدير بان تسمية القصر رخصة انها هو مجاز فالواجب ان لا يمثل للنوع الرابع لان الانتماء ولا بالقصر لان الانتماء رخصة حقيقة لا مجاز او القصر ليس برخصة بل عزيمة ولم ارمن اوضح هذا المبحث والله اعلم بالحقيقة انتهى (قلت وهى تسليم ان القصر رخصة لا يصح التمثيل به ايضا لما ذكره بقى ان مذكوره من ان الانتماء رخصة حقيقة فيه بحث ظاهر لانها ما تغير من عسر الى يسر كما في التحرير وهنا الامر بالعكس فتدبر ثم رأيت في البدائع ان بعض مشايخنا سمي الاكمال رخصة قال وهذا خطأ على اصلنا واستدل بنحو ما ذكرته (والحاصل في تحرير هذا المحل ان يقال ان الرخصة هنا في الساقط من حيث وصف السكوت وان مدار الرخصة هو التخفيف والتيسير فبالنظر الى الاول عبر عن الساقط بالسقوط في قوله سقوط حرمة الخمر وكذا قوله كقصر الصلوة لانه سقوط شرطها فكانه قال كسقوط شرط الصلوة والا فالساقط عنا مع كونه مشروعاً في الجملة هو شرط الصلوة وحرمة الخمر لا سقوط ذلك وقد يعبر بها هو نتيجة ذلك السقوط وفذلكته فيقال مسح الخنق وصلوة المسافر رخصة اسقاط وكذا قصر الصلوة على معنى الصلوة المقصورة وذلك بالنظر الى المعنى الثانى لان ذلك مناط اليسر والتخفيف فقد ظهر صحة التمثيل بقصر الصلوة من غير حاجة الى تقدير فتدبر انتهى (قوله حتى لا يجوز للمسافر ان يصلى اربعاً) لما روى ان عمر رضى الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم انقصر الصلوة ونحن آمنون وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بها لا يحتمل التملك اصل وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كفهو القصاص او هبته او تصدقه او تملكه من الولي ونحو ذلك فمن يلزمه طاعته اولى بان لا يتوقى على القبول لان تملك الله تعالى في محل يقبله لا يرتد مطلقاً كالارث بخلاف تملكنا في الاعيان ففى محل لا يقبله اذ الم يرتد من العبد فمن الله تعالى اولى (قوله وقال الشافعى هى رخصة تخيير) والعزيمة هى الاربع حتى لو فات الوقت يقضى اربعاً سواء قضاها في السفر او في الحضر (واحتج بقوله تعالى واذا حضر بتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع

القصر بلفظ لا جناح وانه للاباحة دون الايجاب والجواب عنه ان نفى الجناح عنهم لتطبيب انفسهم لانهم كانوا في مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم جناحا ونقصانا في القصر فعلم ان قيد الجوى ايضا اتفاقا لا موقوف عليه القصر

(فصل - وللأحكام المشروعة بالامر والنهي باقسامها) المشروحة المفصلة قوله (اسباب) مبتدأ موعرأى للأحكام من اصلها وفرعها اسباب شرعية تضام المشروعات اليها يقل صلوة الظهر والعصر وزكاة المال وصوم شهر رمضان وحج البيت وخراج الارض ونحوها وان كان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى لا تأثير للأسباب بانفسها عندنا خلافا للمعتزلة الا ان الشرع جعلها اسبابا للوجوب اذ العلة الشرعية علة شرعية جعلية بخلاف العلة العقلية وانما جعلت هذه اسبابا لكون الايجاب غيبا عنا تيسير الامر على العباد حتى يتوسلوا الى معرفة الواجبات بهرفة الاسباب الظاهرة فاصل الوجوب في المشروعات جبر لا اختيار للعبد فيه فلا يقتصر الى قدرته من العقل والتمييز والخطاب الى الامر لا داء ما وجب بالاسباب السابقة والاداء لا يكون الا عن اختيار فلا يصح قبل الوجوب كقول البائع للمشتري اشتريت العبد فاد الثمن

(قوله وللأحكام المشروعة الح) لما فرغ من بيان الأحكام المشروعة ذكر بعدها بيان اسبابها الظاهري اقتداء لغرض الاسلام وتنبيهها الى الرد على المنكرين باضافة الأحكام المشروعة الى العلة والاسباب والمراد بالاسباب العلة الشرعية مجازا لا بالاسباب الحقيقية التي لا يضام اليها وجود الأحكام كما في ابن ملك بل المراد ما هو اعم من السبب والعلة وهو الاضواء الى الحكم (ثم اعلم ان ما ترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء للملك المتعة فلن العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو السبب وان ادرك العقل تأثيره كما يذكر في القياس يخص باسم العلة (قوله باقسامها المشروعة الح) من كون الامر موقفا او مطلقا موسعا او مضيقا وكون النهي في الامور الشرعية او الحسية او قبيحا لعينه او لغيره الى غير ذلك (قوله اي للأحكام من اصلها الح) يعني اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وفروعه وهي سائر الأحكام الشرعية من العبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة باسباب جعلها الشارع اسبابا لها اي طرقا موصلا اليها وامارات على ايجاب الشارع اياها تيسيرا على العباد لكون الايجاب غيبا عنا فيضام الايجاب اليها وان كان الموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى ولهذا يجب الصلوة والصيامات متكررة وان كان الامر بالفعل لا يقتضى التكرار (قوله كصلوة الظهر الح) لان الاصل في الاضافة الاختصاص والسببية

كمال الاختصاص واما كون الاختصاص في غير السببية في غير المواضع فذلك خلاف
الاصل لا يصار اليه بلا قرينة وذلك آية المجازية ولذا قل في الاصل وانما يضاهى الى الشرط
عجزا كهدفة الفطر وحجة الاسلام (قوله فاصل الوجوب في المشروعات جبر) على معنى
انه لم يشترط لاصل الوجوب اختبار العبد وقدرته بل يثبت بلا اختياره كما يثبت السبب
بلا اختياره فاما وجوب الاداء بالخطاب فلا ينفك عن اختبار العبد على معنى انه انما يثبت في حال
لواختار العبد الاداء لقدر عليه لاستحالة تكليف مالبس في الوسع وفي التقرير والحاصل ان القدرة
لا يشترط لنفس الوجوب ولكنها يشترط لوجوب الاداء اعنى قدرة الاسباب والآلات ووجود
الاداء يتوقف على اختياره والخطاب بالامر والنهي للاداء بعد الوجوب بالسبب بمنزلة البيع فلن
التمن يجب به مطالبة الاداء انتهى قال الشيخ الوالد سلمه الله لعل مرادهم في تحقيق تلك المسئلة
ان وزن اضافة الاحكام الى الاسباب كوزان قدرة العباد الى الافعال الاختيارية فان صدور
جميع الافعال بقدرة الله تعالى حقيقة ومع ذلك ان لقدرة العبد مدخلا في اضافة الافعال اليها
يجعل الله تعالى اياها موصلا وموثر في الافعال كما هو مذهب الماتريدي والسنن الصالحين

ولما اجمل اسباب الاحكام اراد ان يفصل فقال (فسبب وجوب الايمان حدوث العالم الذى
هو علم على وجود الصانع) يعنى ان وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسماؤه وصفاته بايجاب
الله تعالى الا ان سببه في الظاهر حدوث العالم تيسيرا فالمراد ان يكون حدوث العالم سببا
لوجوب التصديق الذى هو فعل العبد لا ان يكون سببا لوحدانيته تعالى ضرورة استحالة
(وسبب وجوب الصلوة الوقت) لانها نسبت اليه قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
فالنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت سببا على ملء وتكرر بتكرره ولا يصح
الاداء قبله ويصح بعد دخوله وسبب وجوب الاداء الخطاب اى قوله تعالى اقيموا الصلوة (و) سبب
وجوب (الزكاة ملك المال) اى الذى هو نصاب بدليل الاضافة اليه يقال زكاة السائمة
وزكاة مال التجارة ويتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد ويجوز تعجيله على
الحول بعد وجوب النصاب اذ جواز الاداء لا يكون الا بعد تقرر سبب الوجوب

(قوله حدوث العالم) اى كون جميع ماسوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بعدم
فلن الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعاً للتسلسل ثم
وجوب الوجود ينبنى عن جميع الكمالات وينفى جميع النقايس (قوله كما هو باسماؤه وصفاته)
يعنى ان الاستدلال بحدوث العالم وتغيره كما يثبت وجوب الايمان بوجود الصانع كذلك
يثبت وجوب الايمان بكونه متصفا باسماؤه الحسنى وصفاته العلى لان ما هو موجود مودبر احسن
التدبير والتقوم لا بد وان يكون ميا عالما قادر امر يدا الى غير ذلك من الاسماء والصفات ولن
ذلك الايجاب ليس من ذات العالم وحدثه بنفسه يل جعل الله تعالى لذلك دليلا وسببا

للمعرفة تيسير العباد وقطعا الحجج المعاندين والزاملهم لئلا يكون لهم حجة في الجهل بخالفهم
 بعدم الظهور وبعدم السبب والدليل عليه (قوله وسبب وجوب الصلوة) اى نفس الوجوب
 لا وجوب الاداء (قوله اقوى وجوه الدلالة) لان اللام للتعليل والاختصاص كما يقال تطهر
 للصلوة وتأهب للشتاء واخذ فلان الضيافة لفلان اى لسببه (قوله الخطاب) وهو قوله تعالى اقيموا
 الصلوة قال في التوضيح سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو رتب الاعلم على شى عظامه فكان
 هذا سببها ثم لفظ الامر لمطالبة ماوجب بالايجاب المرتب للحكم على ذلك الشىء فيكون
 سببا للوجوب الاداء (والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة
 المكلف بالشىء والثانى هو لزوم تفرغ الذمة عما يتعلق بها فلا بد من سبق حق في ذمته
 فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمة املا لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب
 انتهى (قوله ملك المال) اى ملك النصاب التامى تحقيقا او تقديرا فالنماء شرط له لان الغنا
 لا يحصل باصل المال ما لم يبلغ مقدار اموال الناس في ذلك مختلفة فقدر بالنصاب في الكل
 وينسب اليه بالاجماع (قوله ويجوز تعجيله بعد وجود النصاب) فدل انه سبب لانه لو لم يكن
 سببا لجاز الاداء قبل السبب الا ترى انه لو ملك ما دون النصاب فعجل الزكاة ثم تم له ملك
 النصاب ومال الحول لا ينوب الموعدى عن الزكاة لعدم السبب غير ان الوجوب بصفة
 البسر ولا يتم البسر الا اذا كان المال ناميا ولانماء الابيضى الزمان فاقيم الحول الممكن
 لاستثناء المال مقام النماء

(و) سبب وجوب (الصوم ايام شهر رمضان) قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
 اى فليصم في ايامه ولهذا يضام اليه ويتكرر بتكرره ولم يجز الاداء قبله وضح بعده من
 المسافر وان تأخر الخطاب الى ادراك عدة من ايام اخر وكل يوم سبب لصومه عليحدة حتى
 اذا بلغ الصبى او اسلم الكافر في بعض الشهر يلزمه ما بقى لا ماضى اذ هو متفرق في ايامه تفرق
 الصلوة في اليوم والليل (و) سبب وجوب (زكاة الفطر رأس يمونه ويلى عليه) ولهذا يضام
 اليه ويقال صدقة الرأس ويتضاعف الوجوب بتضاعف الرأس من الاولاد الصغار والمالك ويدل
 عليه قوله عليه السلام ادوا عن كل عبد وهر وقوله ادوا عن تمونون ووقت الفطر شرط وجوب
 الاداء ولذلك تضام اليه يقال صدقة الفطر بمعنى انه زمانه لانه سببه فيكون الاضافة الى
 الشرط مجاز الادنى ملازمة وانما جعل الرأس سببا والوقت شرطا مع وجود الاضافة اليهما ولم
 يجعل بالعكس كما جعل الشافعى لان تضاعف الوجوب بتضاعف الرأس دليل محكم على انه
 سبب فرجع (و) سبب وجوب (الحج بيت الله) دون الوقت ولهذا يضام اليه قال الله تعالى
 والله على الناس حج البيت ولايتكر ربتكر الوقت لان الوقت شرط جواز الاداء
 وليس سببا للوجوب وانما يجوز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة

لان اداء الحج متفرق على ازمنة وامكنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلا يجوز تفسير ترتيبه كما في ترتيب اركان الصلوة والاستطاعة بالمال شرط وجوب الاداء بدليل عدم اضافته اليها وعدم تكرره بتكررها وصحة الاداء من الفقير وان لم يملك شيئاً

(قوله ايلم شهر رمضان) اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو شهود الشهر اعنى الايلم بليلها لان الشهر اسم للمجموع وسببته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك بالايام والليالي جميعاً (و) ذهب الاكثرون منهم قاضى ابو زيد وفخر الاسلام الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة وهو المختار عند المصنف ولذا صرح بالايام (قوله فمن شهد منكم الشهر) لشارة الى الاستدلال بكون الشهر سبباً لوجوبه بان نسبة الصوم اليه وتعليقه به يدل على كونه سبباً لان تعليق الحكم بالمشقة دليل على علية مأخذ الاشتقاق فان معنى قوله فمن شهد ان شاهد الشهر منكم فليصمه وحمل اكمل الدين هذه الآية على الاستدلال بكون سببه ايلم الشهر بان الوقت متى جعل سبباً كان ظرفاً صالحاً للاداء والليل لا يصح ظرفاً له لان الله تعالى اخرج الليل عن عملية الصوم بقوله فآلان باشره من وكلاوا واشربوا الآية فبقى الايام محلاً للصوم فمراده بالظرف ان يكون محلاً للمصطاح الذى يفضل من الاداء (قوله سبب على حدة) اى الجزء الاول الذى لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارناً باياه لان الواجب في الشهر اشياء متغايرة وصوم كل يوم عبادة على حدة غير مرتبط بغيره لاختصاصه بشرايط وجوده وانفراده بالارتقاء عند طريقان النقص كالصلوة في اوقاتها بل التفرق في الصيام اكثر منه في الصلوة لان بين كل يومين وقتاً لا يصح للصوم لاداء ولا قضاء لما مضى (قوله رأس يمينه ويلى عليه) اى يقوم الانسان بكفايته ويتحمل ثقله بسبب ولايته عليه ولاية مطلقة من التزويج والاجارة وغيره والولاية نفاذ القول على الغير شاء او ابى فلا يكون الرأس سبباً حتى يجتمع فيه الوصفان للولاية والموعنة فخرج الصغير الذى له مال تجب نفقته فيه لانعدام الموعنة على غيره في حقه حتى الاب عند ايجنبته وابى يوسف وان وجدت الولاية المطلقة للاب عليه وخرج الابن البالغ الز من المعسر والمرأة لانعدام الولاية المطلقة للاب والزوج عليهما وان وجدت الموعنة لهما عليهما (قوله ويدل عليه الحج) فان كلمة عن يدل على السببية كما يقال سمن عن اكل وشرب اى بسببهما (قوله ووقت الفطر شرط وجوب الاداء) لان وصف الموعنة في قوله عليه السلام ادوا عن تمونون اى تحملوا هذه الموعنة عن وجبت موعنته عليكم دال على اعتبار الرأس اذ الموعنة انما تجب على الرأس لاعن الوقت لان موعنة الشىء سبب بقائه يقال مانه يمينه اذا قلتم بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت ففرقنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازاً فان الشىء قد

يضأى الى غيره بادنى ملابسة كما يقال حجة الاسلام مع ان الاسلام شرط بلاغلاف وبهذا خرج
الجواب عما قاله الشافعى (قوله دليل محكم) اى امر حقيقى لا يحتمل الاستعارة لانها من
اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ (قوله لهذا يضأى اليه) والاضافة من دلائل السببية ولهذا لم
يجب الامرة (قوله ليس سببا للوجوب) بدليل انه لم يتكرر بتكرره وتوقف صحة الاداء مع
عدم التكرار بتكرره دليل الشرطية

(والعشر والخارج الارض النامية تحقيقا او تقديرا) اى سبب وجوب العشر الارض النامية
بحقيقة الخارج بدلالة الاضافة يقال عشر الارض وسبب وجوب الخارج الارض النامية بالخارج
تقديرا بالتمكن من الزراعة لكون الواجب من غير جنس الخارج فكان الخارج موعنة باعتبار
الاصل وهو الارض لانه سبب بقاء الارض لانه يصرف الى المقاتلة الذابين عن حريم دار
الاسلام فيبقى الارض فى ايدى ملاكهم وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة
فاستعمال الزراعة وعمارة الدنيا مع الاعراض عن الجهاد سبب للمذلة والعقوبة لما روى انه
عليه السلام رأى شيئا من آلة الزراعة فى دار فقال ما دخل هذا بيت قوم الاذلو ولهذا لا يجب
الخارج على المسلم ابتداء وفى العشر الاعتبار بالخارج لا بالزراعة حتى يجب العشر اذا خرج
من غير ان يزرع فليس بعمارة للدنيا ولا اعراض عن الجهاد ولهذا لم يجتمعا عندنا (و) سبب
وجوب (الطهارة الصلوة) فانها تضأى اليها يقال طهارة الصلوة وتقوم بها حتى تجب بوجوب
الصلوة وتسقط بسقوطها والحدث شرط وجوب الاداء بامر فاغسلوا ولبس سبب الوجوب لانه
ناقضها ومن يلها فلا يكون سببا لوجوبها ولذا جاز الاداء بدونه اذ الوضوء على الوضوء نور على
نور ولا يجب مع تحقق الحدث بدون وجوب الصلوة

(قوله بحقيقة الخارج بدلالة الاضافة) حاصله ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب
للعشر بالنماء الحقيقى وللاخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك
لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته لان العشر اسم اضافى اذ هو اسم لواحد من
عشرة فبالم يتحقق خارج لا يتحقق عشرة والخارج مقدر بغير جنس الخارج وهو الدراهم فيكنى
النماء التقديرى (قوله فكل الخارج موعنة الخ) وكذا فى العشر معنى الموعنة ايضا لكن الشارح
اقتصر على الاول لوجود مخالفة الشافعى ربه فى اعتبار وصف الموعنة لانه قال سبب وجوب الخارج
الارض والعشر الخارج ولذلك يجتمعان فى ارض واحد وانما تعلق العشر بالخارج لانه يتكرر
بتكرره ولهذا لا يجوز تعجيله ولو كان الارض هى السبب لجز تعجيله كالخراج (قوله لانه يصرف
الى المقاتلة الخ) لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين بالموعد وذلك بالارض وما يخرج
منها فيجب عملتها والتفقه عليها كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين لانهم
يصنون الدار عن الاعداء بالقتال والضعفاء بالدعاء والتضرع الى الله ولذلك يصرف العشر

والخراج الى المقاتلة والضعفاء كفاية لهم لبتمكنوا من اقامة النصر الطاهرة وهو القتال والباطلة
وهى الدعاء والعبادة فيكون الانفاق على الفريقين انفاقا على الارض تقديرا وهو معنى
الموعنة لكن العشر موعنة فيها معنى العبادة والخراج موعنة فيها معنى العقوبة ثم في العشر باعتبار
النماء الحقيقى معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جز عن النماء قليل من كثير
بمنزلة الزكوة وفي الخراج باعتبار النماء التقديرى معنى العقوبة حيث ا كتمى بمجرد التمكن
لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والكبير والاقبال على المبهوض
المدوم بلسان الشرع والدنوم من رأس الخطيئات وهذا امر يصاح سبباللدلة التى هى نوع
عقوبة ولذا كل اصل الخراج على الكفر ولم يبتداء على المسلم وجاز البقاء عليه باعتبار
معنى الموعنة وهذا توضيح كلام الشارح (قوله وسبب وجوب الطهارة الصلوة) اى وجوب
الصلوة وارادتها لترتبا عليها فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اى اردتم القيام اليه ومثل هذا
يشعر بالسببية (قوله حتى تجب بوجوب الصلوة) وتسقط بسقوطها (وذهب بعضهم الى
ان سببها الحدث لانه صلى الله عليه وسلم قال لا وضوء الا عن حدث وحرف عن يدل على
السببية كما تقرر فى قوله عليه السلام عن تمونون ولانها يتكرر بتكرر الحدث لا الصلوة
فانه يصلى بوضوء واحد صلوة كثيرة كذا فى شرح الاصول (والحدث شرط لوجوب الاداء)
اى لوجوب اداء الطهارة ولذا الوضوء قبل الوجوب وصلى الغرض جازت لان المعتبر
فى الشرط حصوله لا تحصيله وانما شرط لوجوبه لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين
يدى الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف
وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا (قوله ولا يجب مع تحقق الحدث الح) لاننا لو فرضنا
انه تطهر قبل الوقت ثم احدث كذلك لا يجب عليه الوضوء وان تكرر الحدث

(باب بيان اقسام السنة) الاقسام التى سبق ذكرها فى الكتاب ثابتة فى السنة ايضا وهذا
البيان ما يختص به السنن وذلك اربعة اقسام الاول فى كيفية الاتصال بنامن حضرت الرسالة
صلى الله عليه وسلم و الثانى فى الانقطاع والثالث فى بيان محل الخبر الذى جعل حجة فيه
والرابع فى بيان نفس الخبر ولهذا قال (السنة هى المروية عن رسول الله عليه السلام قولا وفعل
وبيان وجوه اتصالها بنا اقسام) وهو القسم الاول عن الاربعة وانما اختصت وجوه الاتصال
بالسنة لان اتصالها باحد طرق ثلاثة بالاحاد والشهرة وبالتواتر واما اتصال الكتاب بنافليس
الابطريق التواتر لا غير (منها) اى من اقسام وجوه الاتصال (التواتر وهو الكامل) فى الاتصال
(الذى رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم توأطوهم) اى توافقهم (على الكذب)
لكثرتهم وعد التهم وتباين امكنتهم الى ان يتصل برسول الله عليه السلام فيكون آخره كاوله
واوسطه كطرفيه وبهذا يظهر بطلان قول من اعتبر فيه عددا معينوا هو اثنى عشر او عشرون

أوريعون أو سبعون بما ورد في القرآن من العدد المعين ومثاله نقل القرآن والصلوة الخمس
وأعداد الركعات ومقادير الزكوة ونحو ذلك (وحكمه أنه يوجب اليقين) علما ضروريا
كالعلم بالمحسوسات بالعيان

(قوله بيان أقسام السنة) السنة هي في اللغة الطريقة ولو غير مرضية كما ورد من سن سنة
سيئة (وفي عرف الفقهاء ما اطلب عليه مقتضى نبيا كان أو لا ولهذا يقال قارة سنة الصحابة
كالترابيح بالجماعة وسنة عائشة وسنة العمرين وأما ما عرفه المصنف فهو بناء على اصطلاح
الاصوليين فقط ثم لفظ السنة تطلق على قول الرسول صلى الله عليه وسلم وفعاله وسكوته وعلى
أقوال الصحابة وأفعالهم (والحديث يطلق على قول الرسول عليه السلام خاصة ولفظ الخبر
يراد في الحديث والمراد من السنة في هذا العنوان هو المعنى العام ولذا ورد في آخر الباب
أفعاله عليه السلام وأقوال الصحابة وأفعالهم رضى الله عنهم وهذا هو الظاهر والمصرح في شرح
الاصول (قوله سبق ذكرها) من الخاص والعام والامر والنهي وغير ذلك كلها ثابتة في السنة
فيعلم حالها بالمقايضة عليه (قوله بيان ما يختص به السنن) جواب عن مقدير دعليه
وهو أن يقال إذا كانت الأقسام المذكورة موجودة في السنة فلا حاجة إلى إعادتها فلم ذكرت
السنة في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب بيان أقسام خاصة للسنن (قوله في كيفية الاتصال)
وهو عدم انقطاع واسطة بينه عليه السلام وبين الراوى (قوله في الانقطاع) وهو البحث
عن حال الراوى وعن شرايطه وعن وصوله من الأعلى إلى الأدنى بالسماع والتبليغ (قوله محل
الخبر) أما أن يكون في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد وبين شرايط الخبر أيضا (قوله في
نفس الخبر) أما متحتم الصدق أو متحتم الكذب أو محتمل هاراجما أو مرجوحا من الجانبين والمحصر
استقرائى (قوله ومنها المتواتر) لغة المتتابع أى تتابع أمور واحد بعد واحد يقال تواترت
الكتب إذا جاء بعضها أثر بعض (قوله رواه قوم) هذا تعريف المتواتر في السنة ولذلك قيد
بقوله إلى أن يتصل (قوله لا يحصى عددهم) أى لا يحصى عددهم عادة لأنه لا يمكن إحصاؤه
فإنه ليس بشرط اتفاقا لكن الجمهور أنه ليس بشرط بل المعتبر عندهم أن يرويه قوم يحصل العلم
بخبرهم فإن الحجاج أو أهل جامع إذا أخبروا عن واقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين
وعلى كلاً القولين لا يشترط للتواتر عدد معين والقول به قول بلا دليل (قوله ولا يتوهم تواطئهم
على الكذب) هذا شرط متفق عليه وقول الشارح لكثرة معناه أن المعتبر في كثرة الخبرين
بلوغهم حدًا يمنع عند العقل تواطئهم على الكذب فيكون قوله ولا يتوهم الح تفسير للكثرة
وذكر العدالة بناء على ما اختاره فخر الإسلام لأن الكفر والفسق مظنة الكذب والمجانفة
وذكر في التلويح قيدا آخر وهو أن يكون التواتر مستندا إلى الحس سمعا أو غيره حتى لو اتفق

اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يتعم البرهان عليها والمحصل ان شروطه
ثلاثة تعدد النقلة بحيث يتمتع التواطىء على الكذب عادة والاستناد الى المحس واستواء
الطرفين والوسط في ذلك (قوله فيكون آخره كاوله الح) يعنى يكون المخبرون فيها
مستويين في الكثرة وفي الاستناد الى المحس كعلم (قوله كما ورد في القرآن) مثل قوله
تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا غصهم بذلك ليحصل العلم بنجرهم وكقوله تعالى ان يكن
منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما غصهم بحصول العلم بما يخبرون (قوله ونحو ذلك)
مثل مقادير الذكوة وارش الجنائيات واعداد الطوائف والوقوف بعرفات ونحو ذلك (قوله
يوجب علم اليقين) من باب اضافة العام الى الخاص كبلد بغداد لان العلم بعم الظن واليقين
(قوله علم ضروريا) لاننا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والام
الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار (قوله كالعلم
بالحسوسات بالعيان) اي بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالاذن من غير توقف على الاستدلال
فانا لانجد التفرقة بين ما عرفنا بالخبر من آباءنا وبين ما عرفناه عيانا من اولادنا من غير نظر
في امر خارج يد لنا عليه ونجد المعرفة بجهة الكعبة خبرا مثل معرفتنا بجهة منزلنا سواء وبدل عليه
التحقيق ايضا لان الخلق خلقوا على هم متفاوتة وطبائع مختلفة متباينة وكل ما كان كذلك
لا يكاد يقع امورهم الاحتمالية لان العادة يحيل ان يجتمعوا على حكم واحد كما يحيل ان يجتمعوا
على ملل واحدة ومشرّب واحد في زمن واحد فلو وقع الاتفاق كان ذلك لداع اليه وهو
لما السماع او الاختراع و الثاني باطل لان تباين اماكنهم وخروجه من الاحصاء مع العدالة
يقطع الاختراع فتعين السماع وهذا القدر من التنبيه كفى في انه يوجب علم اليقين
ضرورة كذا في التقرير

(و) من اقسام وجوه الاتصال (المشهور وهو الذي في اتصاله شبهة) صورة لما انه كان من
الاحاد في الاصل الى في القرن الاول فتمكنت فيه الشبهة ومن حيث تلفته الامة بالقبول لا يكون
فيه شبهة معنى (و) الحال (هو) اي المشهور (انقشر من الاحاد حتى صار كالمتواتر)
بان نقله قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب في القرن الثاني بعد الصحابة ومن بعدهم الى ان
يتصل بنا حتى قال ابو بكر الرازي رحمه الله انه احد قسّم المتواتر على انه يوجب علم اليقين
الاستدلال والمتواتر يوجب العلم اليقين الضروري والصحيح عندنا انه يوجب علم
الطمانينة لا علم قطعي لما انه لا يسخ به الكتاب ولو كان قطعيا لجاز نسخ الكتاب به كالمتواتر
بخلاف الزيادة به على الكتاب مثل زيادة المسح على الحفّين والتتابع في صيام كفارة اليمين
وانما لجاز الزيادة به على النص لانها ليست بنسخ من كل وجه وكذا روى عن عيسى بن
ابان انه يضل جاحدا ولا يكفر ولو كان قطعيا لوجب اكاره ولما كان في اتصال المشهور شبهة كان

انكاره راجعا الى تخطئة اهل العصر الثاني في قبوله لالاى تكذيب الرسول وتخطئة العلماء لا يكون كفرا بل بدعة وضلالا بخلاف انكار المتواتر اذ في انكاره تكذيب الرسول عليه السلام لان اوله كاخوه وصار كالمسحوق من فم رسول الله عليه السلام هذا ومن اقسام وجوه الاتصال خبر الواحد وهو ما يكون فيه شبهة صورة ومعنى وهو كل خبر يرويه واحد واثنان فصاعدا لا عبرة للعد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وذلك بان يرويه في القرن الاول والثاني من يتوهم توافقهم على الكذب فبعد ذلك لا يخرج عن كونه خبر الواحد وان كثرت روايته وانما لم يذكر المصنف خبر الواحد بناء على امكان الوقوف عليه من المشهور

(قوله شبهة صورة) لان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا لكونه آحاد الاصل ولا يجعله ذلك بمنزلة خبر الواحد لان اصحاب النبي عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب ثم حصل زيادة ورجحان بتواتره بعد تلقيه الامة بالقبول وانما لم يجعل ذلك بمنزلة المتواتر لان تنزههم عن وصمة الكذب لا يقيد صدق النقل قطعا (قوله في القرن الثاني ومن بعدهم) يعنى القرن الثالث فقط ولا عبرة للاشتهار بعد القرن الثاني والثالث فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا يسمى مشهورا حتى لا يجوز الزيادة بها على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية في الموضوع وغيرهما (قوله حتى قال ابو بكر الرازي) حاصل الاختلاف يرجع الى الاكثار فعند الفريق الاول من اصحابنا يكفر جاحدا وعند الفريق الثاني لا يكفر جاحدا ونص شمس الاثمة على ان جاحدا لا يكفر بالاتفاق وعلى هذا لا يظهر اثر الاختلاف في الاحكام (قوله يوجب علم طمانينة) اى زيادة توطيئ وتسكين يحصل للنفس على ما دركته فان كان المدرك يقينا فاطمئنانها زيادة اليقين كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد مشاهدتها وان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا والحاصل سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه احادا الاصل بسبب الشهرة في القرنين فلا يكفر جاحدا بل يضل قوله (بخلاف الزيادة) حتى يجوز به الزيادة على الكتاب اى تقييد آية جلد الزانى بكونه غير محصن برجم ماعز وآية غسل الرجل بعدم التخفيف بحديث المسح ان لم يكن متواترا والتتابع في كفارة البهيمين بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه على اطلاق قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام فان هذه النصوص مطلقة وقد تحقق النسخ في هذه الصورة بهذه الزيادات ولبس من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون مثل المخصوص منه في القوة وان يكون متصلا لامتراخيا وقد انتفى الشرطان كما في التقرير (قوله صورة ومعنى) اما الصورة فلان اتصاله بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقت بالقبول (قوله دون المشهور والمتواتر) قوله والمتواتر مستغنى عنه لان ما كان دون المشهور فهو دون المتواتر بالضرورة (وحكم خبر الواحد انه يوجب العمل دون علم اليقين لقوله تعالى فلو لانقر من كل فرقة منهم طائفة الاية والطائفة تقع على

واحدة فاكتر ووجه الدلالة ان لعل في قوله تعالى لعلهم يحذرون للطلب والايجاب لامتناع الترجى على الله تعالى فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر (و ان لولا التحضيض وهو متضمن الامر فلولم يكن حجة لم يكن في الامر فائدة

(و) القسم الثانى من اقسام السنن (المنقطع وهو نوعان ظاهر وباطن فالظاهر هو المرسل من الاخبار) اى المطلق يقال ارسل البعير اى اطلقه (وهو منقطع الاسناد) بان اطلق الرواية وقال قال رسول الله عليه السلام من غير ان يبين انه سمع من رسول الله عليه السلام او سمع من غيره وينقل عن ذلك الغير (وهو) اى ذلك الارسال (على اربعة اوجه احدها ما ارسله الصحابى وهو مقبول بالاجماع) لان من صحت صحبته مع رسول الله عليه السلام لم يحمل حديثه الا على سماعه من فى رسول الله عليه السلام عنها اذا اطلق الرواية وقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا وان احتمل الرواية من غيره عليه السلام (والثانى ما ارسله القرن الثانى وهو حجة عند الخفية) اى يقبل ويجعل حجة عندنا وقال الشافعى ره لا يكون حجة الا اذا تأيد بالكتاب والسنة المشهورة او اشتهر العمل به من السلفى او اتصل من وجه آخر قال ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها ووجدتها مسانيد له قلنا المعتاد من الامر ان العدل اذا لم يتضح له ينسب الى من سمعه وحيث طوى الامر دل على انه وضع له الطريق واستبان له الاسناد ولذلك المعنى قال عيسى بن ابان المرسل اقوى من المسند (والثالث ما ارسله العدل فى كل عصر وهو حجة عند الكرخى) اى المراسيل من العدول فى كل عصر مقبول عنده لما بينا فى مراسيل القرن الثانى (وقال ابن ابان لا تقبل لان الزمان من فسق فلا بد من البيان) (والرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه فلا شبهة فى قبوله عند من يقبل المرسل) لان طريق الارسال ساكت عن الراوى وحاله وفى طريق الاتصال بيان له ولا معارضة بين الناطق والساكت

(قوله المنقطع) عن الرسول عليه السلام قوله (اى المطلق) اى هو لغة خلاف التعييد وفى الاصطلاح ترك الواسطة بين الراوى والمروى عنه (و فى اصطلاح المحدثين ترك التابعى الواسطة بينه وبين الرسول كسعيد بن المسيب ومكحول الدمشقى وابراهيم النخعى والحسن البصرى وغيرهم فان ترك الراوى واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابي هريرة قال ابو هريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلا والكل يسمى مرسلا عند الفقهاء والاصوليين (قوله لم يحمل حديثه الا على سماعه) فيكون مرسلا بالمعنى اللغوى (قوله وان احتمل الح) بان يكون غائبا ويسمع من صحابى آخر وينقل مطلقا ويقول قال النبى عليه السلام وهذا الاحتمال لا يضر فى المقبولة لان ارساله يكون باسقاط صحابى آخر

متوسط فهذا الصحابي الآخر هو المسقط في المرسل والصحابة كلهم عدول فليس
ههنا جهالة المسقط بل معلوم عدالته فهذا الحديث المرسل مقبول اذ ليس فيه شبهة (قوله ارسله
القرن الثاني) وكذا القرن الثالث واقتصر المصنف اكتفاء بذكر احدهما عن الثاني لان
كليهما ما اخبر النبي عليه السلام بالخيرية فذلك بان التابعي او تبع التابعي قال قال رسول الله عليه
السلام كذا وكذا (قوله حجة عند الحنفية) اما اولاً فلان الثقة من التابعين ارسلوا وقبل
منهم فكان اجماعاً على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين (واما ثانياً
فلان المروى عنه لو لم يكن عدلاً لكان قطع الاسناد الموهوم بسماعه عن عدل تدليسا واهل
القرنين لا يهتمون بذلك (واما ثالثاً فلان الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به
الكذب فلان يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى (خلافاً للشافعي ربه) وهو
يقول اولاً ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى (و ثانياً انه لو قبل في القرنين
لقبل في عصرنا اذ لا تأثير للزمان (و ثالثاً انه لو جاز لم تكن في الاسناد فائدة فكان ذكره
اجماعاً على العبث وهو ممنوع عادة (و) الجواب عن الاول ان الثقة لا تتمم بالغفلة عن صفات
من سكت عن ذكره ولذا لو قال حدثني الثقة صححت روايته (وعن الثاني اننا نلتزمه في
الثقة اولاً نسلم الملازمة اما للشهادة بالعدالة في القرنين او للجريان العادة بالارسال بلا
رواية اصحاب الرواية بعدهما (وعن الثالث اننا نسلم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب
النقلة للترجيح كذا في المرأة (قوله قلنا المعتاد من الامر الح) نقل عن الحسن البصري
رحمة الله عليه انه قال متى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته عن سبعين او اكثر من
الصحابة ومتى قلت قال فلان فهو حديثه لا غيره وقال ابن سيرين ربه ما كنا نسنن الحديث
الى ان وقعت الفتنة ثم قصد اصحاب ظاهر الحديث فردوا اقوى الامرين من السنة وهو المرسل
وفيه تعطيل كثير من السنن فان المراسيل جمعت فبلغت قريباً من خمسين جزءاً (قوله
عند الكرخي) لان العلة التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط
تشتمل سائر القرون (قوله فلا بد له من البيان) حتى لو كان المرسل اميناً تقياً عادلاً وقدرى
الثقات مرسله كمار ووا مسنده مثل محمد بن الحسن وامثاله من المشهورين يحمل العلم منه
يقبل ارساله فقول المتن ليس على اطلاقه كما في شرح المصنف ربه (قال العلامة ابو النصر
اذ قال الانسان في عصرنا قال النبي عليه السلام كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفاً في جملة
الاحاديث وان لم يكن معروفاً لا يقبل لانه مرسل بل لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت
فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل
عصر الم يضبط فيه السنن قبل مرسله انتهى (قوله ما ارسله من وجه) ومعناه ارسله محدث
واسنده هو او غيره مثاله حديث لانكاح الابولي رواه اسراييل بن يونس مسنداً وشعبه

وسفيان الثوري مرسلًا (قوله عند من يقبل المرسل) وامامن لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم لمنع الانقطاع الاتصال ترجيح الجرح على التعديل ولان حقيقة الارسل تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت الح (قوله وفي طريق الاتصال بيلانه) يعنى ان عدالة المسند يقتضى القبول وارسل المرسل لا يقتضى عدم قبول اسناد المسند لجواز ان يكون المرسل سمعه مسندا فلا يقدح ارسله في اسناد الآخر

(والباطن) وهو النوع الثانى من المنقطع (على وجهين احدهما المنقطع لنقص الناقل) كخبر الفاسق والصبى واشباههما (والثانى المنقطع بدليل معارض) اى بمخالفة الكتاب او السنة او الحادثة او اعرض عنه الائمة من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم اما مخالفة الكتاب فمثل حديث فاطمة بنت قيس فى ان لانفقة للمبتوتة فانه يخالف قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم معناه انفقوا عليهن من وجدكم لان الآية وردت فى المطلقات (و اما مخالفة السنة فمثل حديث الشاهد واليمين فانه يخالف المشهور وهو قوله عليه السلام البينة للمدعى واليمين على من انكر (والثالث) من الاقسام الاربعة فى بيان (ما جعل الخبر حجة فان كان) اى محل الخبر (من حقوق الله تعالى خالصا يكون الخبر) اى خبر الواحد (حجة فيها) بلا شرط عدد وتعيين لفظ الشهادة بشرائط الاخبار من العقل والعدل والضبط والاسلام فشهادة هلال رمضان من هذا الفصل فى الصحيح لان الثابت بهاق الله تعالى على عباده خالصا وهو الصوم ولهذا لا يشترط الحرية ولفظ الشهادة (الا ان يكون) اى حقوق الله تعالى (من العقوبات ففيه خلاف الكرمى رحمه الله تعالى) هو يقول خبر الواحد فيها لا يكون حجة لان ما يندرى بالشبهات لا يجوز اثباته بهافيه شبهة

(قوله لنقص الناقل) بقوات بعض شرايطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل (قوله بدليل معارض) اى يعارض الخبر دليلا اقوى منه فيمتنع ثبوت حكمه فينقطع معنى ضرورة (قوله من وجدكم) يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود وانفقوا عليهن من وجدكم كذا فى المرأة قال فى التوضيح ان فاطمة بنت قيس قالت ان النبى عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها لثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضى الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا يقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت (واما مخالفة السنة فى حديث الشاهد الح) الذى تمسك به الشافعى رة فى ايجاب القضاء بالشاهد الواحد اذا انضم اليه يمين المدعى وهو ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وفى بعض الروايات بشاهد ويمين الطالب وهذا الحديث يخالف الكتاب من وجوه كذا الكشف (قوله البينة للمدعى واليمين على من انكر) قال فى الكشف بيان المخالفة من وجهين

أحد هاتين الشرع جعل الايمان في جانب المنكر دون المدعى لان اللام يقتضى الاستغراق فمن جعل يبين المدعى فقد خالف النص ولم يعمل بمقتضاه وهو الاستغراق (و الثاني بان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما لينة وقسما يمينيا ومصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعى وهذا يقتضى قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة في جانب العمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بهوجب هذا الخبر المشهور فيكون مرجوحا (و مثال ما خالف الحادثة ما روى ابو هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة فانه لما شمع اشتها الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة تقتضى شهرة ما ثبت به حكم الحادثة لانه عليه السلام فيما يعمر به البلوى لم يقتصر على مخاطبة الآحاد بل كان يبلغه الى عدد يحصل به التواتر او الشهرة لحاجة الخلق اليه ولما لم يشتهر وشذغلنا انه سهوا ومنسوخ وهذا مختار ابي الحسن الكرخى وجميع المتأخرين من اصحابنا وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذاهب الشافعى وهو جميع اصحاب الحديث (و مثال ما عارض عنه الاثمة والاصحاب حديث ابلغوا في اموال اليتامى خيرا كبلانا كلها الصدقة فان الصحابة اغتلبوا بفراسة مل الصبي ولم يرجعوا اليه فدل انه غير ثابت اذ لو كان ثابتا لاشتهر فيهم ولجرت الحاجة به بعد تحقق الحاجة اليه (او مأول وتأويله ان المراد بالصدقة النفقة قال عليه السلام نفقة البرء على نفسه صدقة قاله المصنفه (قوله في بيان ما جعل فيه الخبر حجة) وهو محل الخبر ولكن المراد به ما قصد به العمل لان خبر الواحد لما لم يفد اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد ولانه مبني على اليقين وانما كل حجة فيها قصد فيه العمل (قوله اي محل الخبر) اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى لحقوق العباد والاول اما عبادات او عقوبات (و الثاني اما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه والمراد من محل الخبر الثلاثة التي ورد فيها الخبر (قوله من حقوق الله خاصة) مثل تعلمه الشرايع التي هي العبادات كالصلوة والزكاة والصوم والحج وماشا كلها من العبادات التي ليست بعبادات مقصودة كالوضوء مثلا او معنى العبادة فيه تابع كالعشر وما شبه ذلك (قوله بلا شرط عدد) لان الصحابة عملوا باخبار الآحاد وعملوا بخبر عائشة رضى الله عنها في التقاء الختانين (و شرط بعض العدد استدلالا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر خي البدين حتى يشهد له غيره (قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محل عظيم ولم يصدر عن غيره كلام (قوله وشرايط الاخبار من العقل الحج) وكذا يشترط عدم مخالفة الكتاب والسنة عند الجمهور كذا في التقرير فلا يقبل خبر الفاسق والمستور في العبادات لانقاء بعض الشرايط وان قبل خبرهما في الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته بشرط انضمام التحري اليه ولا يقبل خبر الصبي والمعتوه والكافر في الاحاديث والديانات لانقاء الاهلية وعدم الضرورة (قوله الا

ان يكون) اشارة الى القسم الثاني كالحديد والقصاص (قوله فيه خلاف الكرخي) فانه لا يكون حجة فيها لان في اتصاله شبهة والحدود تندريء بها واما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم (وروى عن ابي يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها دلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذي فيه شبهة كالارجم في حق ما عز ثم لاخطاء في المتن بل في قلم كاتب النسخة التي في ايدي الشيخ الوالد سلمه الله كما لا يخفى

(وان كان) اي محل الخبر (من حقوق العباد) التي فيها الزام محض بالخبر على الغير (فيشترط) فيه سائر (شرائط الاخبار) من العقل والعدالة والضبط والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما ويشترط العدد ولفظ الشهادة والولاية بالحرية فلا يثبت عند الامكان الابلغ الشهادة والعدد وعند عدمه فيما لا يطالع فيه الرجال مثل البكارة يقبل شهادة النساء وذلك مثل البيوع والشراء وغيرهما والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لان الفطر منفقة لهم ويلزم مهم الكف عن الصوم بالشهادة فيكون فيه الزام محضا (وان لم يكن فيه الزام) اصلا يثبت (باخبار الاحاد) بشرط التميز دون العدالة مثل الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا والاخذ في التجارات فيقبل فيه غير الصبي والكافر لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة (والثاني ان الخبر غير ملزم فلم يشترط بشرط الالتزام) (وان كان) محل الخبر بعد ان يكون من حقوق العباد (الزام من وجه دون وجه) مثل عزل الوكيل وحجر المأذون ووقوع العلم بالبكر البالغة بانكاح وليها اذا سكنت (شرط فيه) احد شرطى الشهادة (العدد والعدالة) عند ايجتناف رحمة الله

(قوله التي فيها الزام محض) والالزام تنفيذ القول على الغير شاء او ابي وقوله محض احتراز عن القسم الخامس (قوله والولاية بالحرية) واهلية الولاية ان يكون المخبر اهلا للشهادة باعتبار ولايته على نفسه ليتعدى الى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرائط الاخبار من العدالة والضبط والاسلام وانما يشترط هذه القيود لان الخبر المثبت للحقوق من محض الالتزام والالزام من الولاية فانه تنفيذ القول على الغير شاء او ابي فلا بد ان يكون المجز من اهل الولاية بكونه را مسلما بالغا وشرط العدد ولفظ الشهادة توكيذا للخبر الذي هو حجة وتقليلا لحيل الناس ودفعاً للتلبيس اذ التزوير والاشتغال بالحيل عن الناس في هذه الحقوق شائع (قوله مثل البكارة) وكذا الولادة وعبوب النساء فان شهادة النساء فيهما مقبولة بلا شرط عددا ولا لفظ الشهادة كذا في التقرير (قوله من هذا القبيل) لما فيه من خوف التزوير والتلبيس كذا في المرأة وحاصل ما ذكره الشارح ان المعتبر في هذا القسم

لما كان هو كونه من حقوق العباد التي فيها معنى الالتزام وذلك متحقق فيه فيشترط فيه ما ذكره واما كفاية خبر الواحد في هلال الصوم مع ظهور الالتزام فيه فلكونه من حقوق الله تعالى لاحقوق العباد ولهذا لا يخفى فيها من التزوير والتلبيس وای نفع یر جمع الى نفوسهم في الصوم حتى يقدم على التزوير فتدبر (قوله فيقبل فيه خبر الصبي والكافر) حتى اذا اخبر صبي او كافر ان فلانا وكله فوقع في قلبه اي بلن كان اكبر رآيه انه صادق عمله اتفاقا وجاهله التصرف لان اكبر الرأى يقوم مقام اليقين وان لم يصدق ولم يكذب فيه اختلاف كذا في ابن نجيم (قوله لعموم الضرورة) الحق فان الانسان قلما يجد الحر البالغ العدل لبيعته الى وكيله او غلامه وان العدول لا ينتسبون دائما للمعاملات الخسيسة لاسيما لاجل الغير فلو شرط فيه الشرايط لتعطلت المصالح وفيه مخرج عظيم (قوله ان الخبر غير ملزم) فان الوكيل يختلر في قبول الوكالة ولا التزام عليه في ذلك الوقت فلا يشترط العدد والعدالة (ولان النسي عليه السلام يقبل خبر الهدية من البر والفاجر) (قوله مثل عزل الوكيل) فانه من حيث انه يبطل عمله في المستقبل الزام ومن حيث ان الموكل يتصرف في حق نفسه بالعزل لا الزام منه لانه يشبه سائر المعاملات كما هو متصرف في حق نفسه بالتوكيل والاخذ وكذا احجر المأذون (قوله ووقوع العلم بالبكر) الحق فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانسكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانسكاح ليس بالزام (قوله العدد او العدالة) هذا اذا خبره فضولى بنفسه مبتدئ لان شبه الالتزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات يوجب سقوطهما فشرط باحدهما عملا بالشبهين (واما اذا كان وكبلا او رسولا من الموكل او المولى بان قال وكلتك بالخبر فلانا بالعزل او الحجر او التبليغ عن هذا الخبر فيقبل خبر الغير العدل الواحد ولا يشترط العدد او العدالة وذلك لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبرتهما الى الوكيل والرسول

(والرابع) من الاقسام الاربعة (في بيان نفس الخبر وهو) اي نفس الخبر (اربعة اقسام) قسم (متحتم الصدق) اي واجب الصدق كخبر الرسول عليه السلام فلن جهة الصدق فيه متعين لقبام الدليل على انهم معصومون عن الكذب (وحكمه) اي حكم هذا القسم (اعتقاده) اي اعتقاد حقيقته (والاثتبار به) اي الامتثال به بحسب الطاقة قال الله جل شأنه وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا (وقسم متحتم الكذب) كدعوى فرعون الربوبية مع كونه محدثا وكدعوى مسيلية الكذاب النبوة مع نطقه عن الهوى (وحكمه اعتقاد بطلانه) ثم الاشتغال برده باللسان واليد بحسب الاحتياج اليه حتى يدفع (وقسم محتملها) مع السوء كخبر الفاسق فيه احتمال الصدق باعتبار دينه وعقله واحتمال الكذب باعتبار مباشرة

الفسق فحينئذ يستوى الجانبان في الاحتمال (وحكمه التوقف فيه) الى ان يظهر ما يترجح به احد الجانبين عملاً بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية (وقسم يترجح احد احتماليه) كخبر العدل المستجمع بشرايط الشهادة في باب الدين فانه يترجح جانب الصدق فيه بدليل شرعى موجب للعمل به وهو صالح للترجيح والمقصود هنا هذا النوع (وحكمه العمل به دون اعتقاد حقيقته) ولهذا النوع اطراف ثلاثة الاول طرف السماع والعزيمة فيه ان يكون من جنس الاستماع مثل ان تقرأ على محدث او يقرأ عليك هو او يكتب اليك كتابا على رسم الكتب وذكر فيه حديثي فلان آه ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عنى هذا من الغائب كالخطاب وكذا الرسالة وهى ان يرسل رسولا فيكونان حجة اذا اثبتا انهما من فلان (و الرخصة فيه مثل الاجازة والمناولة بحيث لا استماع فيه فبرخص اذا كان المجاز له عالمابه والافلا (و الثانى طرف الحفظ والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع الى وقت الاداء ولا يعتمد الكتاب والرخصة فيه ان يعتمد به اذا كان بحيث لو نظر تذكر يكون حجة والافلا عند الاعظم (و الثالث طرف الاداء (والعزيمة فيه ادائه على ما سمع بلفظه ومعناه والرخصة نقله بمعناه ووراء هذا تفصيل فليطلب في موضعه

(قوله في بيان نفس الخبر) اى بلا تعرض لجهة اتصاله او انقطاعه وبيان محله وهذا التقسيم ايضا لمطلق الخبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول او غيره (قوله فيه احتمال الصدق) او نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلى ويحتمل الكذب احتمالا يساويه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى بفسق المخبر كذا في المرأة (قوله كخبر العدل) فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق (قوله بشرايط الشهادة) من الضبط والعقل والاسلام والعدل السواء كان بصيرا او اعمى ذكرا او انثى واحدا او اثنين (قوله في جانب الدين) الحافى حقوق الله الخاصة (قوله والمقصود هنا هذا النوع) فان الاول يصل اليها بواسطة العدل بالتواتر او بالشهرة فيكفى معرفة احوال خبره والثانى لا يتعلق به غرض استنباط الاحكام الذى هو غرض اصولى (و الثالث ايضا ساقط عن غرض الاصولى فلذا انحصر المقصودية على الرابع (قوله اطراف ثلاثة) طرف السماع بان يسمع الحديث من المحدث او لا وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره وطرف الاداء بان يلقيه الى الآخر لتقرغ ذمته وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة (قوله والعزيمة فيه ان يكون) الخ اى يسمع التلميذ عبارة الحديث عن شيخه وهذه العزيمة اربعة اقسام قسمان في نهاية العزيمة وقسمان آخران يخلفان القسمين الاولين اما الاولان فاحدهما ما يقرأ المحدث عليك وانت تسمعه من كتاب او حفظ اشار الى هذا القسم بقوله مثل ان يقرأ عليك

هو (و الثاني ان تقرأ عليه من حفظ او كتاب وهو يسمع ثم تقول له على طريق الاستفهام اهوكما قرأت عليك فهو يقول نعم اويسكت لان العرف انه تقرير كذا في التحرير او يقول بعد الفراغ الامر كما قرىء على و اشار اليه بقوله او تقرأ على محدث (و الثاني اولى عند الفقهاء خلافا للمحدثين فانهم قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام (و) قال ابو حنيفة رحمه الله ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأموئاعن السهو اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا تكون المحافظة الا منه كذا في المرأة (قوله او يكتب اليك كتابا) هذا الاشارة الى القسمين الاخيرين بخلاف الاولين احدهما الكتاب وهو ان يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان ابن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالشئ ثم يقول حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عليه السلام وينذكر متن الحديث (قوله على رسم الكتب) وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يكتب الح (قوله ثم يقول اذا بلغك) الخ قال في التحرير هذا على اشترط الاذن والاجازة في الرواية عنهما اى الكتابة والرسالة والوجه عدمه كالسماع انتهى لحصول الاجازة ضمنا قال ابن نجيم فما يفعله الناس من طلب الاجازة للقارى والسامعين بعد القراءة على الشيخ ليس بلام (قوله وكذا الرسالة) بان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلان انه حدثنى بهذا الحديث فلان ابن فلان الى آخره فاذا بلغك رسالتى هذه فاروى عنى بهذا الحديث والمختار في هذين القسمين الاخيرين اخبرنى قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقال فيهما اخبرنى كما لا يجوز ان يقال حدثنى بل يقول كتب الى فلان وارسل الى بكذا قال في المرأة وكل منها كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا اما الاول فلان النبي عليه السلام مأموئع بتبليغ الرسالة الى الناس كلفة ولا يتصور الا باحدهما (واما الثاني فلان الخلفاء والملوك قلدوا والتضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة وعدوا مخالفا لهما للامر (قوله فيكونان حجة اذا اثبتا الح) وفي التحرير ما يفيد انه لا حاجة اليه قال ويكفى معرفة خطه وظن صدق الرسول (و قال بعض المحققين نقلا عن الشيخ الامام ابى بكر الزازى الجصاص واما من كتب اليه محدث فانه اذا صح عنده انه كتابه اما يقول نفسه او بعلامات منه او خط يغلب معناه النفس انه كتابه فانه يسع للمكتوب اليه الكتاب ان يقول اخبرنى فلان يعنى الكاتب اليه ولا يقول حدثنى (قوله والرخصة فيه مثل الاجازة والمناولة) وهما فيها لاستماع فيه وصورة الاجازة ان يقول المحدث لغيره اجرت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك من مسوئعائى والمناولة ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستجيز ويقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى فلان فقد اجرت لك ان تروى عنى هذا كما يوجب الاحتياط قال فى الكشنى والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبر والاجازة بدون المناولة معتبرة فكل

الاعتبار لها دون المناولة غير انه لا زيادة تكلف احدتها بعض المحدثين تأكيد الاجازة فكانت
قسما منها (قوله اذا كلف المجاز له عالمابه) قال في نور الانوار يعنى اذا اجزنا بكتاب المشكوة
مثل لاحد فان كلف ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة قبل ذلك بالمطالعة بقوة نفسه او بلعانة
الشروح او نحو ذلك ولم يكن له سند صحيح يتصل بالمصنف فح تصح اجازة قتاله وان لم يكن
كذلك بل يعتمد على ان يطالع بعد الاجازة ويعلم الناس كما في زماننا لم تكن تلك
الاجازة حجة بل اجازة تبرك ثم المستحب في الاجازة ان يقول عند الرواية اجازني وهو
العزيمة ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني رخصة لوجود الخطاب والشافعية في الاجازة بخلاف
الكتاب والرسالة (قوله ان يحفظ المسموع) الحق وهذا مذهب ابي حنيفة ولهذا قلت روايته
ولم يجمع كتابا في الحديث ولم يستجز الرواية باعتماد الكتاب كذا في نور الانوار قال شمس
الائمة وهو طر يقر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالناس (وقال ابن الهيثم ما بطل ما ذكره بعض المتعصبين
من تضعيفه في الرواية وهو قد ضيق في الرواية على الغاية حتى لم يجوز ما بعد علمه انه غلطه الامع
دوام الحفظ والتذكر مع ما عرف منه واستفاض من غاية الورع والزهد والثبات على حدود الشرع
والصيانة في الدين وخرط الخوف من الله تعالى (ووافق ابي حنيفة رحمه الله في تشديده في
الرواية مالك في رواية عنه وابوبكر الصديق في من اصحاب الشافعي قال الشيخ عبد القادر
القرشي سبعت شيخنا العلامة الحجة زين الدين بن السبكي في درس الحديث بالقبة
المنصورية من اساطين العلماء ينصر هذا القول وسمعه يقول في هذا المجلس لا يحل لي ان اروي
الا قوله صلى الله عليه وسلم انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب فاني حفظته من حين سمعته
الى الان قال ولهذه العلة قلت رواية ابي حنيفة لالة اخرى رعبها المتحاملون عليه
(قال بعض المحققين بعد نقل هذه الاقوال قلت الاحاديث البروية عن ابي حنيفة مما تضمنه
مسنده مع ذلك اكثر مما روى عن مالك والشافعي وامثالهما (قوله والافلا عند الاعظم)
سواء كان غلطه او خط غيره وعندهما وعند الشافعي رحمهم الله يجوز له الرواية ويجب العمل
بها لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعملون على كتب النبي صلى الله عليه وسلم نحو كتابه
لعمر وبن حزام (وعند ابي يوسف رة ان كانت تحت يده يقبل في الاحادث وديوان القضاء
للامن عن التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان
خطا معروفا لا يخفى عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى ان كان في
يد الشاهد يقبل (وعند محمد رة يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلا شبهة انه غلطه لان
الغلط فيه نادر ذهب اليه رخصة تيسيرا على الناس (وما يجده بخط رجل معروفي في كتاب
معروفي يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا (واما الخط المجهول فان ضم اليه خط
جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة التامة يقبل وغير المضموم لا والبراد بالنسبة التامة

ان يذكر الاب والجدة في التنقيح (قوله نقله بمعناه) اى يؤدى بعبارة معنى ما فهمه عند سماعه وهذا صحيح عند عامة العلماء في بعض الصور لان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يقولون قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وقرىباً منه او نحو امته (ومانقل عن الامام مالك ربه لا يجوز اقامة الباء القسبية مقام التاء القسبية فهو محمول على التشديد في اخذ العزيمة) (واما القرآن فلا يجوز نقله بالمعنى بالاتفاق وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بحال وهو مذهب ابن عمر وابن سيرين وجماعة من التابعين

(فصل في التعارض واذ وقع التعارض) اى التمانع والتقابل (بين المجتبتين) واعلم ان تعارض الحجج بالنسبة الى فهمنا لا في نفس الامر اذ الحجج الشرعية لا تتعارض في انفسها وضعا وهو من سمات العجز والجهل تعالى الله عنه ذلك علواً كبيراً وانما تعارض بيننا لجهلنا بالناسخ عن المنسوخ ولجهلنا بالتأريخ الخ اذ لو علم التأريخ لاتقع المعارضة بوجه بل يكون اللاحق ناسخاً للسابق (واعلم ان للمعارضة ركناً وشرطاً وحكماً فلا بد من بيانه تسهلاً لفركتها تقابل المجتبتين المتساويتين على وجه يوجب كل ضد ما يوجب الاخر اذ بالمجتبتين المتساويتين تقوم المعارضة لان الضعيف لا يقابل القوى وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم كالتحليل والتحرير والاثبات والنفي (فحكمها بين الايتين المصير الى السنة) اى الرجوع اليها لان المعارضة لما تحققت بالنسبة البناوقد تعذر علينا العمل بالآيتين اذ ليست احديهما اولى من الاخرى في العمل فكانه لم يوجد النص في كتاب الله تعالى في خصوص الحائثة فرجعنا بالضرورة الى السنة مثاله قوله تعالى فاقروا ما تبسر من القرآن فانه شامل لقراءة المقتدى ايضا لنزوله في حق الصلوة فتعارض قوله تعالى واذقروا القرآن فاستمعوا له فصرنا الى السنة فوجدنا قوله عليه السلام من كل له امام فقرأه الامام له قراءة شهد للثاني فيرجع

(قوله في التعارض) اعلم ان نفس التعارض ليس باصل في هذا الباب لما انه من امارات العجز بل الاصل في هذا الباب طلب ما يدفع التعارض واذ جاء العجز عن دفعه وجب اثبات حكمه وهو المصير الى ما بعده من الحجة وبيان ذلك في هذا الفصل في اربعة اشياء في معناه لغة ومعرفة شرطه وركنه وحكمه شرعاً (قوله من سمات العجز) لان من اقام حججاً متناقضة على شيء كان ذلك لكونه عاجزاً عن اقامة حجج غير متناقضة (قوله فركتها) المراد بالركن ما تقوم به المعارضة وهو مجموع اجرائها (قوله تقابل المجتبتين المتساويتين) لازمة لاحدهما على الآخر في الذات والصفة فلا يكونى بين المفسر والمحكم مثلاً ولا بين العبارة والاشارة الامعارضة صورية لان احديهما اولى من الاخرى باعتبار الوصف ولا يكون بين المشهور والاحاد من الحديث ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة اصلاً لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الذات (قوله ضد ما يوجب الاخر) بان يكون في احدهما

الحل وفي الآخر الحرمة مثلا (قوله لان الضعيف لا يقابل القوى) اذ المراد بالتساوى تساويهما في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية او لا كالتعارض بين آية وآيتين اوسنة وستين اوقباس وقباسين فلن ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ الدليل والاقوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين (قوله اتحاد المحل والوقت) لانه لو اختلف المحل جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها وقوله والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها ووطىء الزوجة حالة حبضها (وقبل لا بد من اتحاد النسبة ايضا لان الحل في المنكحة بالنسبة الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا ايضا قوله (وقد تعذر العمل بالآيتين) يعنى اذا تحقق التعارض بين النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التأريخ فلن علم التأريخ وجب العمل بالمتأخر لكونه ناسخا للمقدم وان لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما باحدهما معينا لان العمل باحدهما ليس باولى من الآخر والترجيح لا يمكن بلا مرجح ولا ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يمتثل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر ليمكن به اثبات الحكم لان الحادثة قد تحققت فلا بد من دليل آخر يتعرف به حكم الحادثة وهو السنة كذا في الكشف (فلن قلت يجوز ان يكون المصير عند تعارض الآيتين الى آية اخرى (قلت الكلام مبنى على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة كما مر آنفا) قوله فتعارض قوله واذا قرى) الحق لان هذه الآية ينفي وجوب القراءة على المقتدى اذا الانصات لا يمكن مع القراءة وانه ورد في القرآن في الصلوة ايضا عند عامة اهل التفسير (قوله فوجدنا قوله عليه السلام) ولا معارضة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفتح الكتاب فانه يمتثل في نفسه لجواز ان يكون المراد به نفي الفضيلة كذا في التقرير

(وحكم) التعارض (بين السنتين المصير الى اقوال الصحابة او القياس) قدم اقوال الصحابة اشارة الى ترتيب الرجوع اى ان يصار الى اقوال الصحابة اول اثم الى القياس ثانيا وقال الكرخى فيه تفصيل اى هذا فيما لا يدرك بالقياس فاما فيما يدرك به كمن مقدما على الاقوال (وقال الشافعى ره القياس مقدم مطلقا وهذا المصير حيث امكن وان لم يمكن بل ان لم يوجد يجب ابقاء كل واحد من الامور التى وقع التعارض فيها على ما كن في الاصل كما في سوء الحمار لما تعارضت الدلائل فلا يظهر به نجس ولا يتنجس به طاهر (وحكم) التعارض (بين القياسين ان امكن ترجح احدهما) على الآخر بنوع قوة (يعمل به والافيعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه) اذ ليس وراء القياس حجة يصار اليها فكل العمل باحد القياسين اولى من العمل بلا دليل لانه ليس وراءه حجة الا الاستصحاب وهو عدم الدليل والعدم لا يكون دليلا شرعا فيجب العمل باحدهما بشهادة القلب الناظر بنور الله جل وعلا وفي الحديث اتقوا فراسة

المؤمن فانه ينظر بنور الله وفراسة المؤمن لا تخطئ بخلاف النصيب فاننا لو تركناها بحكم المعارضة يمكن العمل بملوإها وهو القياس لانه حجة شرعية (ونظيره اذا كان مع المسافر اننا آن طاهر ونجس ولا يعرف كل منهما بعينه فانه يتحرى للشرب ولا يتحرى للمضوء لتحقيق الضرورة في الاول لتعينه للعطش دون الثاني لان له خلفا يجب المصير اليه وهو التيمم بالتراب

(قوله المصير المح) ونظيره ما روى نعمان بن بشير رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف كما كان يصلى غير هلكعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وماروت عائشة رضى الله عنها انه عليه السلام صلاه ركعتين باربع ركوعات واربع سجادات فتعارضوا فيصير الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوة (قوله الى اقوال الصحابة او القياس) فيصير اولا الى اقوال الصحابة ان وجدت ثم الى القياس ان لم توجد او وجدت وتعارض قولان لهم وهذا على قول من اوجب تقليد الصحابي مطلقا وهو البردعى وفخر الاسلام واما على قول من لم يوجبه وهو الكرخى يجب المصير الى اقوال الصحابة ان كان فيها لا يدرك بالقياس والى ما ترجح عندنا من القياس وقول الصحابي ان كان فيها يدرك بالقياس لان قوله لما كان بناء على الرأى يكون بمنزلة قياس آخر فكل بمنزلة تعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحرى وكلام المتن يحتمل كليهما كما يظهر بالتأمل (وفي تقديم اقوال الصحابة اشارة الى ترجيح القول الاول كما صرح به الشارح ويوعده كلام المصنفه في الشرح حيث قال وحكم المعارضة بين السنتين الى اقوال الصحابة ثم الى القياس ولهذا قال في افاضة الانوار فالو للتبويح لا للتخيير (قوله وهذا المصير) اى المصير الى السنة ثم الى ما بعد (قوله ان امكن) المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس ومنها الى احدهما على الخلاف السابق (قوله كما فى سورة الحمار) فان عبد الله بن ابي اوفى روى انه عليه السلام حرم لحوم الحمار الالهية يوم غدير روى غالب رضى الله عنه انه عليه السلام اباحها فوجب ذلك اشتباهها فى لحمه ويلزم منه الاشتباه فى سورة لانه فى حكمه وتعارضت الآثار من الصحابة رضوان الله عليهم ايضا فان ابن عمر رضى الله عنهما كان يكره التوضأ بسور الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضى الله عنهما كان يقول الحمار يعلق التبن فسورة طاهر لا بأس بالتوضوء به ولم يصح القياس شاهد لانه لا يمكن الحاقه بسور الكلب فى النجاسة بعلة حرمة اللحم لوجود البلوى فى الحمار الموجب لطهارة السور فانه يربط فى الدور ويشرب من الاوانى دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسور الهرة فى الطهارة بعلة الطوائى لان الضرورة فيه دونها فى الهرة فلو اثبتنا النجاسة او الطهارة لكن اثباتا لها من غير علة بين الاصل والفرع فكان نصيبا للحكم الشرع ابتداء بالرأى وذا لا يجوز فوجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فلا يتنجس به ما كان طاهرا فى الاصل كالبهائم ولا يطهر به ما كان نجسا فلا يزول به الحدث لاما كان ثابتا بيقين لا تزول بالشك فيجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين

كذا في شرح أبي النصر (فان قلت لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهور الزم ان يبقى كذلك) قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث والنجاسة به ولا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر فاجوب وقوع الشك في طهوريته ليكون عملا بالاصلين (واعترض بان التعارض بين السنتين غير مسلم لانه يرجح المحرم على المبيح حيث حكمت به بحرمة لحمه فينبغي ان يثبت نجاسة سوعه ايضا) اجيب بان الترجيح ثبت بالاجتهاد في حق الحرمة للاحتياط دون السوءر اذا الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب (قوله بنوع قوة) والذي ذكره في ترجيح القياس يأتي في باب انشاء الله واجماله على ما في التوضيح اربعة امور قوة الاثر والتأثير قوة ثباته على الحكم بكثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كثرة الاصول العكس اى عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف (فيعمل المجتهد بايهما شاء) لان القياس دليل وضعه الشرع لاجل العمل به دون افادة العلم بالحق حقيقة ولا يستطاع بالتعارض كما يسقط النقصان به لان السقوط بالتعارض للجهل بالناسخ منها والنسخ لا يتصور في القياس ولذلك لم يجز العمل باحدهما مع الجهل وفي القياس ليس التعارض من الجهل بل دليل وضعه الشارع للعمل ومن ذلك الجهة لا تعارض بينهما وامان جهة العلم فتحنعلم يقينا ان القياس لا يفيد فليس هناك جهل من الدليل وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير فيكون كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل بخلاف النصين فلن الحق منهما واحد في حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ فيها (قوله فكل العمل الح) يعنى اذا حكمنا بتساقط القياسين بالتعارض يلزم ان يبقى العمل بلا دليل لانه حينئذ يفتر الى معرفة حكم الحادثة الواقعة ولا يمكنه ذلك الا بدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى لاحالة وجبة يقينا وكن العمل باحدهما على احتمال انه حجة حقيقة اولى من العمل بلا دليل فحلله العمل بالاحتمال لهذه الضرورة (قوله اتقوا فراسة البوعمن) الفراسة نظر القلب بنور يقع فيه قلوا من عض بصره من المحارم وامسك نفسه من الشهوات وعبر وقته بدوام المراقبة وتعودا كل الحلال لم يخطأ فراسته (قوله ونظيره) اى نظيره ثبوت التخبير بشرط التحرى

(واذا كان في احد الخبرين زيادة والراوى واحد يؤخذ بالثبت للزيادة) ويجمل حذفها الى غفلة الراوى وقلة ضبطه وذلك مثل رواية ابن مسعود رضى الله عنه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفوا ترا داعم الرواية عنه بدون اشتراط قيام السلعة فاخذنا بالثبت للزيادة وقلنا لا يجزى التحالف الا عند قيام السلعة خلافا للشافعية وعهد منا (واذا اختلف الراوى جعل كالخبرين) اى يحمل على انها خبر ان وانما قال النبى عليه السلام كل واحد منهما في وقت آخر (وعمل بهما عملا بحسب الامكان كما مر) في مذهبا بان المطلق لا يحمل على المقيد

في الحكمين وهذا كمال روى عنه عليه السلام انه نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن اسيد حين بعثه الى اليمن انهم عن اربعة عن بيع مال لم يقبضوا فذكر فيه مطلقا وفي الاول مقيدا فيعمل بالحديثين فلا يجعل المطلق منهما محمولا على المقيد بالطعام حتى لا يجوز مع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام

(قوله زيادة) اي لفظا زائدا لم تكن في الآخر (قوله ويحمل احدهما الى غفلة الراوى) اي يقال ان الخبر واحد الا ان الراوى من الصحابة قد روى مع الزيادة وقد يحذفها لغفلة عن الزيادة اول قلة ضبطه واتكالا على فهم تلك الزيادة من نفس الخبر (قوله اذا اختلف المتبايعان) اي البائع والمشتري في الثمن وليس بينهما بينة (قوله تحالفا) التحالف بايك ديكر سو كند خور دن (قوله مع الرواية عنه) وهو ما رواه ابو حنيفة عن ابن مسعود رضى الله عنه اذا اختلف البائع ولم يكن بينهما بينة تحالفا وترادا فاخذنا بالمثبت فقلنا لا يجرى التحالف الا عند قيام السعلة ويوعده قوله عليه السلام ترادا اذ لو لم يكن السلعة قائمة فلى شىء يرد من المشتري للبائع (قوله خلافا للشافعى ومحمد) فانهما قالا يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا نستغل بالترجيح من الطرفين الا آخر فيجرى التحالف سواء كانت السلعة قائمة او هالكة وعند الهلاك يرد المشتري قيمة المبيع الى البائع ويرد البائع الثمن الى المشتري فان العمل بالخبرين ضرورى (قال في قمر الاقبار وهذا عجيب من الشافعى) فان مذهبه حمل المطلق على المقيد في حكم واحد فلم لا يحمل المطلق على المقيد ههنا فكل ينبغي له ان يقول ان التحالف لا يجرى الا بشرط قيام السلعة ههنا الحديث الاطلاق على حديث التقييد كذا في التنوير انتهى (قوله اي يحمل على انهما خبران) فيعمل بهما وجعل الخبرين كالخبر الواحد يحتمل الزيادة على الخذف بعيد لان هذا الاحتمال كل بملاحظة وحدة الخبر ولم يوجد الوحدة ههنا (قوله فذكر فيه مطلقا) فصلا عام من الحديث الاول والاعم لاشتماله على الخاص مع امر زائد زائد عليه فالثاني زائد على الاول وهذه الزيادة وان ليست لفظا لكنها معنى وهذا القدر كافى لاثبات كون احد الخبرين زائدا على الآخر

(وهذه) الحجج من الكتاب والسنة (تحتل البيان) فوجب الحاقه ببياض الحجج وهو في اللغة الاظهار ويستعمل في الظهور ايضا يقال بان اى ظهر فيكون متعديا لازما (وفي عرف ارباب الاصول اظهار المراد من الكلام الاول بالقول او الفعل للمخاطب) ثم البيان خمسة اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة وبيان تبديل اشارة المصنف رحمه الله الى ذلك بقوله (ويكون للتقرير) اي بيان المتكلم تارة لتقرير الكلام السابق (وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال الجاز) فيما يحتمله نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحه فالطائر حقيقة لا يكون الا بجناحين ولكنه يحتمل الجاز كما يقال المرء يطير بهمة ويسمى البريد طائر افيكون قوله يطير بجناحه تأكيد لما قبله مع قطع

احتمال المجاز (او هو) تأكيد الكلام بما يقطع احتمال (الخصوص) اذا كان في العام المحتمل له
نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون (وذلك) التقرير (يقع موصولا) بان يرد الكلام
مبيناً كما في المثالين المذكورين (ومفصلاً) بان يرد الكلام اولاً ثم يأتى بالبيان لانه تقرير
للحكم الثابت بظاهر الكلام لاتعيين له فيصح متصلاً ومنفصلاً

وقال بعضهم ان البيان هو
ظهور المراد وهو قول بعض
اصحابنا واكثر اصحاب
الشافعية

(قوله من الكتاب) بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرها سوى المحكم منها وكذا السنة
بجميع انواعها من المتواتر والمشهور والاحاد لحقها البيان (قوله فوجب الحاقه الح) اى اذا
كان البيان من متعلقات الكتاب والسنة بانواعها وجب الحاقه بمباحث الحجج قوله (وهو في اللغة
الظهار) كقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اى ثم ان علينا اظهار معانيه واحكامه وشرايعه والمراد هنا
اظهار المراد للمخاطب (قوله فيكون متعدباً لازماً) فاذا كان مصدراً من باب التفعيل فهو
متعد بمعنى التبيين كالسلام بمعنى التسليم واذا كان من الثلاثى المجرد فهو لازم (قوله بالقول
او الفعل) او السكوت قبل وبالاشارة والرمز اذ كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته
واستبشاره بامروتنبيه يفحوى الكلام على علة الحكم بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها
يفيد غلبة الظن فهو من حيث يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان وقوله من الكلام الاول
احترز به عن الاظهار بالنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداءً (واستدل على ان الفعل بيان لبيانه
عليه السلام الصلوة والحج بفعله حيث قال صلى الله عليه وسلم في دليل بيانية الفعل صلوا كما
رايتموني اصى وخذوا عني مناسككم ولان جبرائيل عليه السلام ام للنبي عليه السلام عند
باب الكعبة يومين وبين مواقيت الصلوة له عليه السلام وابتداءً من صلوة الظهر وهذا البيان
وقع بفعل جبرائيل عليه السلام ولاشك ان الفعل ادل على اظهار المراد من القول لعدم
جريان التخلف والاحتمال فيه لافى القول ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة (لا يقال يخرج به
بيان التقرير اذ لا اظهار ثمة) لانا نقول دفع احتمال المجاز والخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه
الظاهر (قوله خمسة اوجه) ووجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق او غيره والثاني بيان الضرورة
والاول اما ان يكون بياناً للمعنى الكلام او اللزمله كالمدة (الثاني بيان تبديل والاول اما ان
يكون بلا تفسير او معه الثاني بيان التفسير والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوماً لكن الثاني
اكده بما يقطع الاحتمال او مجهولاً كالمشترك والمجمل ونحوهما فالثاني بيان تفسير والاول بيان
تقرير (وازافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة العلم الى الخاص وازافة الجنس الى
انواعه والى الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة) قوله
لتقرير الكلام (السابق وتحقيقه اعنى جعله مستقراً محققاً ثابتاً بحيث لا يظن به غيره) قوله
احتمال المجاز) سواء كان في النسبة او في الطرف وان كان يوهم كلامه تخصيصه بالثاني او السهو
ولا بد منه فان زيدا في جاني زيد زيد يقطع احتمال ذكر زيد على سبيل السهو ولا يقطع

هذا الاحتمال التأكيدي المعنوي وهو ظاهر (قوله بجناحيه تأكيدا) وتقرير الموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز (قوله يحتمل الخصوص) بان جعل الفعل الواقع من البعض كالواقع من الكل بناء على انهم في حكم واحد كما يقال بنو فلان قتلوا زيدا وانما قتله واحد منهم فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون فبيان تفسير فان ما قبله لها احتمال الاجتماع والافتراق كل قوله اجمعون تفسير الا انه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون ان الحقيقة مرادة لان التفرق ليس المعنى المجازي اذ لا وضع للاجتماع كذا في المروءة

(ويكون) البيان (للتفسير وهو بيان المجمل) نحو قوله تعالى ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خيرا طها بن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والاخرة فقوله حرف مجمل فبينه بما يعقبه اي بقوله فان اصابه الآية (و) بيان (المشترك) بالجور عطف على قوله المجمل نحو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فقرؤ مشترك بين الحيض والطهر فبين بقوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك ان المراد به الحيض وهذا البيان يقع منفصلا وموصولا ايضا عند الجمهور بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه لان ثم للتراخي والمراد بيان القرآن المشتبه للمجمل والمشارك فيجوز منفصلا كحكم كلمة ثم ولا يحتمل ان يراد به بيان التقرير خاصة لاطلاق الآية فلا يفيد بلا دليل (وعند بعض المتكلمين) لا يصح بيان المجمل والمشارك الا موصولا لان المقصود من الخطاب انهم المخاطب للعمل به وذا لا يحصل الا بالبيان فلو جاز تأخير البيان لخلا الخطاب عما هو المقصود (قلنا الخطاب المجمل قبل البيان يفيد الابتلاء بحقيقة المراد مع انتظار البيان للعمل وهذا اهم من ابتلاء العمل فكان حسنا

(قوله ويكون للتفسير) وهو اوضح ما فيه خفاء من المشترك او المشكل او المجمل او الخفي وتخصيص المشايخ المجمل والمشارك بالذكر تسامح كذا في المروءة فانهم تسامحوا باعتقادهم على ظهور ان ليس حصر ما فيه خفاء فيها والالم يكن المشكل والخفي منه وهو باطل والمراد المجمل والمشارك وما في معناهما في الاحتياج الى البيان كبيان النبي عليه السلام قوله تعالى اقيموا الصلوة بالقول والفعل وبيانه عليه السلام قوله تعالى وآتوا الزكاة بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وبيانه عليه الصلوة والسلام مقدار ما يقطع فيه وحمل القطع في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بقوله عليه الصلوة والسلام لا قطع في اقل من عشرة دراهم وبقطعه يد سارق لرداء صفوان من الزند وكيان الرجل قوله انت باين بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها من الكنيات مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانها تفسيراً ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها بواثن (مثال بيان المشكل قوله تعالى واذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه بين ملوعا اذ هو مشكل (ومثال بيان الخفي فكما لو قيل اقطعوا يد السارق ثم عنيت به ما يعم الطرار دون النباش (قوله فبين بقوله عليه السلام الح) وبين النبي عليه السلام بقوله ايضا لاطلاق الامة ثنتان وعدتها حيزتان فانه يدل

على ان عدة الحرة ثلث حيض لثلاثة اطهار (قوله يقع موصولا ومفصولا) قال في التقرير
(اعلم ان الناس قد اختلفوا في تأخير بيان التقرير والتفسير الى وقت الحاجة الى الفعل فذهب
عامة الفقهاء الى جوازهم ومنع الجبائي وابنه ابو هاشم وعبد الجبار ومتابعوهم والظاهرية والحنابلة
وبعض اصحاب الشافعية كالمروزي والصبري وابو حامد جواز تأخير بيان التفسير واما
تأخيرهم عن وقت الحاجة الى الفعل فلا يجوز الامن جواز التكليف بالحال وذكر السمعاني والغزالي
ان طائفة من اصحاب ابي حنيفة ذهبوا الى ان بيان التفسير لا يصح الا موصولا فرد الشيخ
ذلك بقوله هذا مذهب واضح لاصحابنا حتى جعلوا البيان في الكنايات كلها مقبولا وان فصل
انتهى (قال في المراجعة والمختار عند مشايخنا جواز اجمال وتفصيل في بيان التقرير والتفسير
وامتناعه في بيان التفسير باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل
والتهويل عند دور والبيان فانه يعلم فيه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهملة فانه لا يفهم
منه شيء ماصلا (لنافي جوازهم في التقرير والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا بيانه حيث اريد
به التفسير لا التفسير لانه حمل على بيان ما اشكل عليه الصلوة والسلام من معانيه (ولان
البيان في اللغة الايضاح ولا يوضح في التفسير فلا يحمل عليه مطلقه ولانه مراد بالاجماع فلا
يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفي التقرير معنى التفسير بل اولى (لا يقلل لم يجوز ان يكون
المراد من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه هو البيان التفصيلي وتأخيرهم جازين عند ابي الحسن لا
الاجمالي (قلنا المذكور في الآية مطلق فالتقييد بلا دليل غير جازين (قيل لو صح هذا يلزم
صحة التأخير عن وقت الحاجة ايضا (قوله افهام المخاطب للعمل به) قيد بقوله للعمل به دفعا لما يرد
انه يجوز ان يكون المقصود الاعتقاد والاجمال لا يمنع الاعتقاد (وحاصله ان المقصود الاصل هو
العمل والاعتقاد تابع وتأخير البيان يخل بالمقصود الاصل فلا يجوز تكليفه بدون تفهيمه للعمل
والالادى الى التكليف بالحال (قال في قمر الاقمار وفيه بحث فانه نزل قوله تعالى كلوا واشربوا
حتى يتبين لكم الخطيب الابيض من الخطيب الاسود ولم ينزل من الفجر ولكن بعض الصحابة اذا
اراد الصوم اخذ عقابن اسود وابيض وكلن يأكل او يشرب حتى يتبينهما فانزل الله تعالى
من الفجر كذا رواه سهل بن سعد فقد جاز التأخير للبيان عن وقت الحاجة واجاب عنه صاحب
التلويح بان هذا الصنع كلن من بعض الصحابة في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما
هو الصوم الفرض فها تأخر البيان عن وقت الفرض (قوله يفيد الابتلاء) يعنى ان الخطاب
بالمجمل صحيح لعقد القلب على حقيقة المراد في الحال مع انتظار البيان للعمل به وكما ان التشابه
الذي صرت ما يوسا من بيانه فائدة انزله اعتقلا حقيقة ما هو المراد منه وابتلاء العباد في هذا
الاعتقاد (قوله وهذا اهم من ابتلاء العمل) اي الابتلاء للاعتقاد مع قصد العمل اهم من الابتلاء
بالعمل الخالص الا يرى ان ابتلاء القلب بالمتشابه للعزم على حقيقة المراد صحيح في الكتاب
والسنة مع عدم انتظار البيان فلان يصح مع انتظاره اولى واذا صح الابتلاء به حسن القول بالترخي

(ويكون) البيان تارة (للتغيير وهو التعليق بالشرط) مثل قوله لعبدك
انت حر ان جاء غائبى فلن مقتضى اول الكلام نزول العتق في المحل فاذا ذكر الشرط
تغير ذلك الحكم فصار الشرط مغيرا له من هذا الوجه ومع ذلك ببيان له اذ البيان اظهر حكم
الحادثة عند وجوده فاما التغيير بعد الوجود فمسخ ليس ببيان التغيير

(قال للتغيير) اى لتغيير اللفظ من المعنى الظاهر الى غيره باظهار المراد به لابتدائه بعد
ثبوته فمن هذا الجهة يكون بيانا والالكل نسخا كما سيأتى (قوله فان مقتضى اول الكلام الح)
اشارة الى بيان المناسبة في لفظ البيان ولفظ التغيير ووجود اثر كل منهما في حكم واحد لان قول
القائل لعبدك انت حر علة للعتق ينزل بهذا القول في محل يقر فيه قرارا حسنا فاذا احال الشرط
بطل ان يكون ايقاعا لان الشئ الواحد لا يكون مستقرا في محله ومعلقا مع ذلك فصار من هذا الوجه

مغيرا (قوله ومع ذلك يكون بيانا له) فحاصل كلامه ان هذا الشرط من حيث انه غير ما كان
مفهوما للسامع من اطلاق مدخوله على تقدير عدمه تغيير ومن حيث انه بين المراد من
مدخوله بيان وكذا الكلام في الاستثناء (قوله اذ البيان اظهر آه) يعنى ان معنى كونه بيانا
لان هذا البيان ما يظهر به ابتداء وجود المبين فهذا الكلام بيان لوجود العتق عند حلول الشرط
الا انه ليس به وجود حين التكلم لان الكلام يحتمل شرعا ان يكون موجودا ولا حكم له في الحال
كلبيع بشرط الخيل وبيع الفضولى فكانا بيانا من هذا الوجه فحاصله انه لا بد للبيان من احتمال
المبين بوجه ليكون البيان اظهارا لذلك المحتمل (قوله فاما التغيير آه) لانه رفع الحكم لا اظهار
حكم الحادثة المحتملة له ولغيره (وقيل هذا انما يستقيم على رأى القاضى وشمس الاثمة فانهما لم يجعلوا
النسخ من اقسام البيان) فاما على اعتبار الشيخ فلا يستقيم لانه جعل النسخ من اقسام البيان انتهى

(قوله والاستثناء) بالرفع عطفا على قوله التعليق اى بيان التغيير هو التعليق
والاستثناء مثل قولك لفلان على النحرهم المائة فان مقتضى اول الكلام وجوب العدد المسمى
في ذمته فلما قال المائة تغير ذلك الحكم لاعلى انه يرتفع بعض ما كان واجبا فانه نسخ بل على
طريق منع بعض التكلم فصار عبارة عما وراء الاستثناء فكانه قال على تسعائة فكلن بيانا لانه
بين ان المراد من صدر الكلام هذا القدر ابتداء واطلاق اسم الكل واردة البعض شائع فسمى
بيان التغيير لاشتراكه على الوصفين

(قوله اى بيان التغير هو التعليق والاستثناء) فلن كلاهما يغير الكلام الاول فلن الشرط غيره
من ايجاب المعلق في الحال الى وجوده والاستثناء غيره من ايجاب الحكم الثابت للمستثنى اصلا
اذ لولا له لشم للكل وهو اقوى تغييرا من الشرط لان الشرط يؤخره والاستثناء يبطله في البعض
ومع ذلك كانا من قسم واحد لكون كل واحد منهما مانعا عن انعقاد التكلم (قوله لاعلى انه يرتفع)

وكذلك المستفاد جعل النسخ
بيانا لان يحمل كلام الشارح
ان النسخ ليس بيان فاعتبار
الظاهر فانه في الظاهر رفع
الحكم فلا يكون بيانا واما
في الحقيقة انه بيان انتهاء
مدة الحكم عند الله تعالى كذا
في التقرير (قال في التلويح
ولا يخفى انه ان اراد بالبيان
مجرد اظهار القصة فالنسخ
بيان ركذا غيره من النصوص
الوارد لبيان الاحكام ابتداء
(وان اراد اظهار ما هو المراد
من كلام سابق فليس النسخ
بيان ثم قال وينبغى ان يراد
اظهار المراد بعد سبق كلامه
تعلق به في الجملة ليشمل
النسخ دون النصوص الواردة
لبیان الاحكام ابتداء مثل
اقبوا الصلوة وآتوا
الزكاة انتهى صدق الاصول

اشارة الى ما ذهب اليه الشافعي به فانه حمل في المستثنى على الحكم اولا ثم اخرج بعد ذلك بطريق المعارضة فالمستثنى يدل على حكم معارض للحكم السابق فكل تقدير قوله لفلان على الن درهم الامائة انها ليست على فصدر الكلام بوجوبها والاستثناء ينفيها فتعارضت ساقطا قوله (لانه بين ان المراد آه) فالمائة كانه لم يتكلم به ولم يحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط فالى درهم الامائة تعبير عن تسعمائة عندنا لكنه تعبير عن شىء بلفظ الطول والمتكلم يختار ان يتكلم عما في ضميره بعبارة طول او اقصر ولا ضمير فيه (قوله واطلاق اسم الكل واردة آه) فان قبل ان كان معنى قوله على الن الامائة تسعمائة فها معنى التغيير فيه (اجيب معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير فبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير حاصلة التغيير انها يحصل باعتبار فهم السامع عند اطلاق صدر الكلام (قوله الوصفين) اى البيان والتغيير

(ويصح موصولا فقط) اى هذا البيان يصح موصولا ولا يصح منفصلا بالاجماع (وما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما من جواز الاستثناء المنهول على تقدير صحته فمحمول على ما اذناوى الاستثناء عند التلطف ثم اظهر فانه يدين بينه وبين الله تعالى فاما اذا قال بع داري من شئت ولم ينو الاستثناء المنفصل ثم قال بعد مدة الامن زيد فانه باطل (ولو جاز الاستثناء المنفصل لما استقر شىء من العقود والتصرفات الشرعية لجواز ورود الاستثناء بعده وفساده ظاهر

(قوله ويصح موصولا فقط) بحيث لا يعد في العرف منفصلا فلو وقع الانفصال بتنفس او سعال او عطسة فهو كالموصول (قوله بالاجماع) اى باجماع الفقهاء (قوله وما روى عن عباس آه) حجة ابن عباس رضى الله عنهما ان اليهود سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اصحاب الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتأخر الومى بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اى الى قوله واذا ذكر ربك اذا نسيت اى استثن اذا تركت الاستثناء فقال صلى الله عليه وسلم ان شاء الله بطريق الحاقه الى الخبر الاول وهو قوله غدا اخبركم (وبانه قال صلى الله عليه وسلم لا غزون قرى شام ثم قال بعد سنة انشاء الله) (اجيب عن الاول ان قوله صلى الله عليه وسلم لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اخبركم بل يجوز ان يكون معناه افعل ذلك اى اعلق كل ما اقول اى فاعل غدا بمشية الله تعالى انشاء الله تعالى كذا فى التلويح (وعن الثانى اجاب العلامة بحمل السكوت على تنفس او سعال جمعا بين الأدلة (ويعلم منه انه عليه السلام ما فصل السنة بل كان تأخيره انما اعملى تقدير ثبوت استثنائه عليه السلام بعد سنة فيحمل الجواز له عليه السلام خاصة دون غيره (قال القنوى نقلا عن الامام المختصر فى كتاب الخصائص ان من خصايصه عليه السلام انه كان له ان يستثنى بعد حين بخلاف غيره فيجوز الفصل للنبي عليه السلام دون غيره انتهى (وهذا كما يكون جوابا عن الحجة بالحديث يكون جوابا عن الحجة بالآية (قوله على تسليم صحته فمحمول آه) يعنى لانسلم صحة هذا النقل عن ابن مسعود

وقيل فايدته تظهر فيما اذا استثنى خلاف جسته كقوله لفلان على الف درهم الاثوبنا فعدنا لا يصح الاستثناء لكونه خلاف الجنس فلا يصح بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان عدل الاستثناء كالدليل المعارض وهو بحسب الامكان والامكان ههنا فى مقدار قيمته وادلة الكل وجوابه مذكورة فى المطولات صدق الاصول

وقيل ان استثناء النبي صلى الله عليه وسلم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء لاهل وجه يكون مغيرا للحكم (واجابوا عن تخصيص الجواز بالقران ان النزاع ليس فى الكلام النفس بل فى العبارات التى بلغت اى عمولة على معنى كلام العرب نظما ووصلا صدق الاصول

رضى الله عنهما اذ لا يلبق ذلك بمنصبه لانه يردده اتفاق اهل اللغة لان الاستثناء جز عن الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لا يكون اتماما كالشرط وخبر المبتداء وان صح ظله اراد انه اذ انوى الاستثناء عند التعلق ثم اظهر فانه يدين بينه وبين الله تعالى ومنه به ان ما يقبل فيه قول العبد ديانة يقبل فيه قوله ظاهر اكد في حواشي المنار (قوله لما استقر شيء من العقود) فلا يتقرر اقرار ولا طلاق لاحتمال انه بعده ولو سئله ان يقول انشاء الله فيبطل اقراره وطلاقه ولم يعلم صدق ولا كذب في الاخبار عن الامور المستقبلية فمح يرتفع الامن في البيان (قوله وفساده ظاهر) يحكى انه بلغ المنصور ان اباعنيمة خالف ابن عباس في الاستثناء المنفصل فاستحضره لينكره عليه فقال له ابو حنيفة هذا يرجع عليك فانك تأخذ البيعة بالايان افترضى ان يخبر جوا من عندك فيستثنوا فيخبر جوا عليك فاستحسن المنصور كلامه ورضى عنه

لافضائه الى ابطال التصرفات الشرعية وعدم التمايز بين الصادق والكاذب (فلن قبل ان خصوص العموم من اى قسم من اقسام البيان) قلت هو عندنا من بيان التفسير فلا يكون متراخيا اى موصولا اذ حيثئذ يكون نسخا ولا يكون نسخا وعند الشافعية من بيان التقرير فيكون موصولا ومنصوبا مثله

(قوله فلا يكون متراخيا) والمراد بعدم جواز التخصيص متراخيا انه اذا ورد متراخيا لا يكون بيان ان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصر على الحال وفائدة ان العام لا يصير به ظنيا لان صبر ورثة ظنيا باحتمال خروج افراد آخر عنه بالتعطيل ودليل السخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقي

(ويكون) البيان قارة (للضرورة) اى يقع بسبب الضرورة (وهو نوع بيان بيا لم يوضع له اى للبيان اذ الموصوع له النطق وهذا بالسكوت الذى ضده) وهذا البيان على اربعة اوجه (الاول منها ما يكون فى حكم المنطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث اذ صدر الكلام اوجب الشركة بينهما فى الارث كما ترى ثم خص الام بالثلث ولكن بيانا لكون نصيب الاب ما بقى وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت من نصيبه بل بدلالة صدر الكلام يصير نصيب الاب كالمنطوق كمن دفع الى درهم لا غير مضاربة على ما رزقه الله تعالى من الربح فالنصف لك وسكت او فالنصف لى وسكت فانه يصح لاقتضاء المضاربة شركة الربح فبيان نصيب احدهما يكون نصيب الاخر معلوما كالممنطوق فكانه قال ولك ما بقى اولى ما بقى

(قوله بسبب الضرورة) اشارة الى ان الاضافة من قبيل اضافة المسبب الى السبب (قوله بل بدلالة صدر الكلام) لان صدر الكلام لو لم يوجب الشركة لكان بيان نصيب الام بيان للنصيب الاب فلا يعرف نصيبه بالسكوت منه (قوله كمن دفع الى درهم مضاربة) بان قال خذ هذا المال مضاربة على ان لك نصفه او على ان لى نصفه او لم يسم للمضارب شيئا (قوله فانه يصح) والاول يصح قياسا واستحسانا لان للمضارب هو الذى يستحق بالشرط والحاجة الى بيان نصيبه

وهذا الاختلاف بناء على الاختلاف في موجب العام فعنده موجب ظنى قبل التخصيص كما هو ظنى بعده فكان تخصيصه بيانا موقرا على اصله ظنيا فيصح موصولا وموصولا (وعندنا موجب قطعى قبل التخصيص وبعد التخصيص يصير ظنيا فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا لامفصولا) ولذلك قالوا اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالتراخي اتفاقا لان العام بعد التخصيص الاول صار ظنيا وبالتخصيص الثانى كان تقرير الظنية ولا يكون مغاير له صدق الاصول

وجه الاستحسان ان عقد المضاربة عند شركة في الربح والاصل في المال المشترك انه اذا بين نصيب احد الشريكين كان ذلك بيانا للنصيب الاخر كما في ميراث الابوين فاذا قال نصف الربح كانه قد ولك مايقض العقد كما صرح بذلك وهذا عمل بالنصوص لا بالمفهوم (كما اذا بين نصيب البذر نصيب العامل في المزارعة ولم يبين نصيبه جاز قياسا واستحسانا ولو بين نصيب صاحب البذر ولم يسم نصيب المزارع وفي القياس لا يجوز وفي الاستحسان يجوز كذا في التقرير ونظايره كثيرة صدق الأصول

وقال الشافعي وزفر رحمهما الله لا يكون اذا لانه محتمل قد يكون رضا بتصرفه وقد يكون لغرض ان يخط وقله الالتفات الى تصرفه لعله يانه محجور عليه شرعا بمن رأى عبده يبيع ماله ومكت لا يكون اذا (اجيب عنه ان سلمنا ذلك ولكن جعلنا سكوتة اذا دفعها للضرر عن الماسين لاقى حق نفسه فان ذلك مدفوع بالنص وانما لم يجعل سكوتة اذا نفي بيعه ملك المولى لما فيه من الضرر المتحقق في الحال وهو ازالة ملك المولى ولانه يثبت بالسكوت وهذا العقد قد تحقق قبل السكوت ولذلك يجعل سكوت المولى اذا في عقد وقع السكوت فيه مع غيره ايضا لان العقد وقع قبل السكوت بلا دليل الرضاء وانما يكون السكوت رضاء في عقد يباشره العبد بعد هذا السكوت كذا في حاشية المنار صدق الأصول

خاصة وقد حصل ذلك وامر برب المال فهو مستغن عن البيان لانه لا يستحق بالشرط ولذلك كل الباقي له (والثاني صحيح استحسانا فقط وفي القياس لا يجوز لانه لم يبين ماهو المحتاج اليه وليس من ضرورة اشتراط النص فيه اشتراط ما بقى للمضارب فان ذلك مستفاد من المفهوم والمفهوم ليس بحجة عندنا ومن الجائز ان يكون مراده اشتراط بعض الربح لعامل آخر يعمل معه

(الثاني منها ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع من التعبير عند مشاهدة امر منكر من قول او فعل فان السكوت في محل الاحتياج الى البيان يكون بيانا منه لحقيقته اذ لو كان الحكم بخلافه لبين ذلك لانه لا يحل السكوت اذا شاهد المنكر اذ هو مبعوث لدعوة الخلق الى الحق فسكوته دليل المشروعية وكذا سكوت الصحابة رضوان الله عليهم (ولذا جعل سكوت البكر البالغة اذا بلغها النكاح الولي اجازة منها بدلالة حالها

(قوله بدلالة حال المتكلم) المراد منه دلالة حال الساكت المشاهد فلكون سكوتة بيانا في الشرع سمى نفسه متكلما (قوله كسكوة صاحب الشرع) قال في التقرير اذ لم يسبقه تحرير انتهى فيعبد ان السكوت حينئذ لا يدل على الاباحة (وقبل ان السكوت حينئذ ايضا يدل على الاباحة فانه يكون ناسخا للقول السابق الدال على الحرمة اذ لو لم يكن الحرمة منسوخة فالسكوت حينئذ ترك الواجب وهو اعلام الحرام وهذا بعيد من شان النبي صلى الله عليه وسلم مثاله بيعات ومعاملات كل الناس يتعاملونها وما كل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فسكت عنهم ولم ينكرها عليهم فقد دل ذلك ان جيبها مباح شرعا لا يجوز عن النبي عليه السلام ان يقرهم على محذور (قوله وكذا سكوت الصحابة) لكنه بشرط القدرة على الانكرا وكون الفاعل مسلما حتى ان سكوت صاحب الشرع عند اكل الكافر الخنزير لا يدل على اباحته وكذا عند ترك الصلوة (مثاله ما روى ان عمر رضى الله عنه حكم فبين اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق ور دقيمة الولد والعقر ولكن شاور عليا رضى الله عنه واشتهر في الصحابة ولم يرده احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد لم رفعت القضية اليه وطلب منه القضاء للمولى عليه وكذا النكول جعل بيانا لاقرار الحال في النكاح وهو انه امتنع عن اداء مال زمة وهو البمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما لزم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون البمين كاذبا ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقة في دعواه (قوله بدلالة حالها) لان حال البكر الحبيبة عن اظهار الرغبة في الرجال وهي توجب السكوت

(والثالثة منها ما ثبت لدفع الفرور كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى فانه يجعل اذنا له في التجارة لضرورة دفع الفرور عن معاملته اذ لو لم يجعل السكوت اذنا لكان سببا لفرورية الخلق وهو اضرار لربهم (والرابع منها ما ثبت لضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم فقوله ودرهم بيان للمائة في كونها من جنس الدرهم عندنا فبيلزمه مائة درهم

ودرهم واحد (وعند الشافعي ره يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان جنس المائة لانهما جمل والعطى لم يوضع للبيان لاقتضاء المفارقة

(قوله لضرورة دفع الغرور) لان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون عند حضور المولى اذا كان ساكتا فان لحقه ديون ثم قال المولى كان محجورا عليه يتأخر الديون الى وقت عتقه وذلك مجبول قديعته وقد لا يعتقه فتأخر حقوقهم وفي ذلك من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غار لهم ودفع الغرور والضرر واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام (قوله فقوله ودرهم بيان للمائة) اى حذى مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيها اذا كان المعطوف مقدارا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقبيل حنطة لمشابهة العدد كذا في التلويح (قوله وعند الشافعي يلزمه آه) قال في شرح الاصول والشافعي ره خالفنا في هذه المسئلة لاني الاصل وهو جعل السكوت بيانا للضرورة لانه يجعل السكوت بيانا للضرورة كما في عطى الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطى المفسر على المبهوم وانما خلافة في هذه المسئلة في عطى المقدر على العدد المبهوم بانها غير مبنية على هذا الاصل بل هي مبنية على اصل آخر وهو ان بيان المجمل انها هو على المجمل والعطى لا يصح لذلك لانه لم يوضع له (ولانه لو كان بيانا لزم التنافي في الكلام لان صحة العطى تعتمد المفارقة بين المعطوف والمعطوف عليه وصحة التفسير تعتمد ان يكون المفسر عين المفسر فلو كان المعطوف تفسير للمعطوف عليه لزم ان يكون عينه وغيره وذلك باطل بالضرورة واذا لم يصح مفسر اقيمت المائة مبهمة فيكون القول قوله في بيانها كما لو قال مائة وثوب ومائة وشاة فانه لا يكون بيانا بالاتفاق بخلاف قوله مائة وثلاثة دراهم لانه عطى احد المبهمين على الاخر ثم فسره بالدرهم فينصرف التفسير اليها الحاجة الكل الى التفسير وهذا بالاتفاق ايضا وموافق للقياس

فكفى يوضع للبيان (ولنا ان قوله ودرهم بيان للمائة عادة ودلالة بخلاف قوله له على مائة وثوب فانه عندنا ايضا ليس للبيان فيحمل على الحذى في المعطوف عليه (ويكون البيان تارة (للتبديل وهو النسخ) وفي تفسيره اقوال والاصح بيان انتهاء الحكم الشرعى المطلق في تقدير او امانا استمراره بطريق التراخي

(قوله ولنا قوله ودرهم بيان) اه يعنى ان هذه المسئلة عندنا مبنية على الاصل المذكور اولا وهو الاستحسان ووجهه ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة ودلالة اما العادة فلان حذى المعطوف عليه اى حذى تفسيره وتبينه وهو درهم متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام كقول الرجل بعث منك هذا بيائة وعشرة درهم وبيائة ودرهم على السواء فكما يراد بالجميع الدراهم في قولهم مائة وعشرة دراهم يراد بالكل الدرهم في قولهم مائة ودرهم ايضا من غير فرق بين ما يكون المميز بلفظ المفرد وبين ما يكون بلفظ الجمع واذا جاز تفسير المائة في البيع

بالعطف عليه باعتبار العرف فكذا جاز تفسيره في الاقرار اذا كان في المقدار بالعدد او الوزن (واما دلالة فلان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالمضاي والمضاي اليه لتعريف المضاي والمعطوف لتعريف المعطوف عليه لكن بشرط صلاحته لذلك اي اذا كان من المقدار واذا لم يكن مقدارا كالثوب والفرس لم يصح للتعريف فلم يصح دليلا للمحدوف وتفسير المائة (قوله بخلاف قوله على آه) حاصل الفرق ان موجب لفظة على الثبوت في الذمة ومثل الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا ترتكب الا فيما صرح به وهو المعطوف دون المعطوف عليه فلا يكثر وجوبه فلا ضرورة الى حذف تفسير المعطوف عليه بخلاف ما مر فانه ما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه فافتقر فيه الاجاز (قوله وهو النسخ) قيل انه بمعنى التبديل وهو الظاهر بناء على معناه الاصطلاحي لان الله تعالى عبر عن النسخ بالتبديل فقال واذا بدلنا آية مكن آية ثم قال ما ننسخ من آية او ننسخها من الآيات والتبديل معناه ان يزول شيء وتخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل لانه يخلفه شيبا فشبثا (وقيل معناه النقل وهو تحويل شيء من مكان الى مكان او من حالة الى حالة مع بقاءه في نفسه ومنه المناسخات وهو نسخ الموارث لانتقالها من قوم الى قوم (قوله والاصح بيان انتهاء الحكم الشرعي آه) عرف الشارح بتعريف جامع جهتي النسخ لان له جهتين جهة البيان لانتهاء الحكم الاول بالنسبة الى الشارع وليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالنسخ فهو بالنسبة اليه تعالى مبين للمدة لارفع لان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وهو بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وجهة التبديل بالنسبة البنا لانه زال ما كان ظاهر الثبوت ولحقه شيء آخر (قوله بطريق التراخي) خرج به التخصيص لانه لا يكون متراخيا كذا في التلويح (قوله لمدة الحكم المطلق) المراد بالحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين اي ما حصل بخطاب الله وهو الوجوب او الحرمة وغيرهما لاني نفس الخطاب وتعلقه فانهما قد يمان لا تغير ولا تبدل بهما كذا في التقرير واحترز بالمطلق عن حكم مقيد بتأيد او تأقبت فانه لا يصح نسخه قبل وقته

(ويجعل) الناسخ (في حق الشارع) بيانا لمدة الحكم المطلق المعلوم عند الله تعالى (وانما قيد بالمطلق اشارة الى عدم بيان توقيت حكم المنسوخ حين شرع مع كونه موقتا في علمه تعالى ولا يكون فيه معنى الرفع بل ابقاء للحكم الاول الموقت في علمه تعالى وان كان عندنا اي بالنسبة البنا تبديلا وتغييرا اياه كالقتل فانه بيان محض للاجل في حق علام الغيوب اذ الميت مقتول باجله وفي حق القاتل تغيير وتبديل حتى يستوجب به القصاص او الدية

(قواه وفي حق القاتل تغيير) وكذا في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل اجله (قوله حتى يستوجب به القصاص او الدية) اي لكون القتل تبديلا

قال في التقرير ويمكن ان يقربا اعتبار جهة الرفع فيقال النسخ هو رفع حكم شرعي بعد ثبوته بنص متأخر عنه فقوله رفع حكم كالجس يشتمل النسخ وغيره وبقوله شرعي خرج عنه رفع المباح الذي ثبت بالاصل لانه ليس حكما شرعيا وقوله بعد ثبوته يخرج رفع الحكم الشرعي بالنوم واللفظة فان رفع وجوب الصلوة عن الدائم والغافل قبل ثبوت الوجوب عليهما وقوله بنص احتراز عن الاجماع والقياس فانهما ليسا بنسخين انتهى صدق الأصول

للحياة المظنونة البقاء والقاتل باسب سبب الموت يجب عليه القصاص في قتل العمد والدية على العاقلة في قتل الخطاء فانا امرنا اجراء الاحكام على الطواهر

(واعلم ان جواز النسخ متفق عليه بل هو اصل شرعنا لان شرع نبينا صلى الله عليه وسلم ناسخ لما قبله من الشرايع والاديان فيكون القاتل بشرعه عليه السلام ونبوته قاتل به لاحالة وانكر اليهود لعنهم الله معاندة وستر للحق الصريح لاتفاق جميع الاديان على صحة تزوج الاخت في شرع آدم عليه السلام ثم نسخه الله تعالى في التوراة وحرم على موسى عليه السلام ومن بعدنا وانما نشاء هذا منهم لاصرارهم على تأييد دين موسى عليه السلام

(قوله جواز النسخ متفق عليه) سواء كانت بالنسبة الى شريعة واحدة او اكثر (قوله بل هو اصل شرعنا) اشارة الى رد من يقول ان الانكر قد وقع عن بعض المسلمين ايضا والمراد به ابو مسلم الاصفهاني فانه نقل عنه انه لا يجوز النسخ في شريعة واحدة وانكر وقوعه في القرآن وجه الرد انه لا يتصور هذا من مسلم مع صحة عقد الاسلام لكون النسخ اصل شرعنا فانه ثبت في القرآن نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ الوصية للوالدين باية الموارد وغيرهما مما لا يحصى فان لم يعترف كان مكابرا واستحق ان لا يتكلم معه ويعرض عنه وان قال قد كان ذلك ولكن لاسبابه نسخنا نقول ان الله تعالى سماه نسخا قال الله تعالى ما ننسخ من آية آه (قوله وانكر اليهود آه) قالوا الامر يدل على حسن المأمور به والنهي على قبح المنهى عنه والنسخ على ضده وفي ذلك ما يوجب البله او الجهل تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصادقة في وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم البله او الجهل (قوله لاتفاق جميع الاديان آه) اشارة الى استدلال اهل الاسلام بجواز النسخ ووقوعه والالزام على اليهود حاصله ان احدا لم ينكر استحلال نكاح الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وقد ورد في التوراة ان الله تعالى امر آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه وان احدا لا ينكر استحلال الاستمتاع بالجوراء آدم عليه السلام وهي حواء التي خلقت منه وان ذلك نسخت بغيره من الشرايع وكذلك الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام ذكره في التوراة وكذلك العمل بالسبب كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام ثم نسخت الاباحة بشريعته

(والقياس لا يصح ان يكون ناسخا) لان النسخ على ما عرفت بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت ولا مجال للرأى في معرفة انتهاء وقت الحسن فلا يجوز النسخ به (وكذا الاجماع لا يجوز ان يكون ناسخا عند الجمهور) وعند عيسى بن ابيان يجوز ان يكون الاجماع ناسخا لانه يوجب علم اليقين كالتصديق كما يجوز النسخ به يجوز بالاجماع والصحيح ما ذهب اليه الجمهور فاطلب وجهه في شروح المنار

(قوله لا يصح ان يكون ناسخا) باتفاق الجمهور جلبا لکن القياس او خفاء وعن ابن الشريح عن

فيبقى النسخ الى انما امره حسنه كان قبعا في ذاته وما نهى عنه لبقعه كان حسنا في نفسه او غير قبيح والشيء الواحد لا يكون حسنا وقبيحا وايضا ان ذلك يؤدي الى القول بجواز البله او الجهل بمواقب الامور وذلك صكفر يعني ان الله تعالى حكيم لا يفعل الحكمة ومصلحة واذ انسخ حكما لانه قد خفي عليه حكمة اولها وظهر ثانيا فنسخ وهذا رجوع من المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيترك الله او الجهل ولاها عا لعل (واحيى بان الله تعالى حكيم يعلم مصالح العباد وحوالهم فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالاحياء ثم الامانة ميا والحسن والمصلحة ليسا لذات الفعل عندنا وان استقل العقل معرفتهما في بعض الاشياء والمصالح تختلف باختلاف الزمان والاحوال كاطيب يحكم للمريض بشرب دواء واكل غداء يعطى لكل يوم على حسب ما يجدر احواله ولم يقل للمريض اني ابد لك غداء يغذاء ودواء آخر وذلك يظن المريض ان هذا الغداء غير موقت الى الحسن والقبح يجوز ان يكون للفعل باعتبار هذا الحكم والمصالح وباعتبار الاوقات والازمان وباختلاف الاحوال والاشخاص صدق اصول

وقد يستدل بالمعقول فهو ان النسخ بيان مدة الحكم للعباد وقد كان ذلك غيبا عنهم ولو وقت الشارع حكما في ابتداء شروعه بان قد شرعت الحكمة الفلاني الى الوقت الفلاني مع من غير ان يوقع فكذلك اذا بين امره مزايا عن زمان شرعه بالنسخ لانه بيان مدة الحكم حقيقة ببيان المدة مزايا هو الحكمة البالغة بلا شبهة لان شريعة الاحكام كلها للمنافع تعود الى العباد وقد يتبدل المنفعة بتبدل الازمان لاحالة فان الطبيب قد اضر المرص بشرب دواء متعين ثم ينهاه عن ذلك بعد زمان وذلك لا يكون بلها وجهلا بل دليل على وفور حكمتها كان حداثة صدق اصول

واستدلوا ايضا باتفاق الصحابة على ترك الرأى بالكتابات والسنن وان كانت من لاهاد فكان اجما منهم على تركهما بطلتهما (روي عن علي رضي الله عنه انه قال لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالرسع عن ظاهره لكن رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسع على ظاهر الخف دون باطنه (واختاروا ايضا في جواز كونه منسوخا جوزه بعضهم واختار العامة ان لا يكون منسوخا كما لا يكون ناسخا لانه نسخة قطعية كان او ظاهرا صحيح عليه الانصاح ناسخا فحيثما زال شرط العمل بالقياس وإذا زال شرطه فلا حكمه فلا رفع والنسخ صدق اصول

اصحاب الشافعي ره انه يجوز النسخ به لانه بيان التخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ
ايضا (ونحن نقول ان قياس النسخ على التخصيص مع الفرق فان دلالة العقل تكون مخصصة
ولا تكون ناسخة فكيف يتساويان فلان التخصيص بيان والنسخ رفع وابطال) وقال الانماطى من
اصحابه لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الاصول فكل قياس مستخرج من
الكتاب يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس يستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لانه في الحقيقة نسخ
الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة (وفيه ان الوصف الذى به يرد الفرع الى الاصل المنصوص عليه
في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم الثابت في النص حتى لو كان ذلك
المعنى مقطوعا به بان كان منصوحا عليه جاز النسخ به ايضا كل نص (قوله لان النسخ آه)

ولان شرطه التعدى الى فرع لانص فيه والمنسوخ ثابت بالنص (قوله وكذا الاجماع لا يصح آه)
لانه عبرة عن اجتماع الاراء في شىء ولا مجال للرأى في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في
الشىء عند الله تعالى (ولانه ان كان في حياة النبي صلى الله عليه وسلم فهو من باب السنة
لانه منفرد ببيان الشرايع وان كان بعده فلا نسخ حيثئذ لانه لا يكون الا عن دليل شرعى
ولا يتصور حدوثه ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم او اعلی الخطأ مع لزوم كونه على خلاف
النص وهو غير منققد (قوله وعند عيسى بن ابيان آه) متمسكا بلن المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم
من الصدقات بالاجماع المنققد في زمان ابي بكر رضى الله عنه اجيب عنه ان ذلك من قبيل
انتهاء الحكم بانتفاء العلة لان علة نصيبهم كانت ضعف الاسلام فلما قوى فان علت

(ويجوز نسخ كل من الكتاب والسنة بالآخر) وذلك اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب نسخ
السنة بالسنة نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة (ونفى الشافعي القسمين الاخيرين
بقوله تعالى ما نسخ من آية او ننسها نأت بخبر منها او مثلها فالسنة لا يكون مثالا للقرآن ولا خيرا
منه وليست من الآيات الواردة من قبله تعالى (الجواب ان المراد بالخيرية هو الخيرية فيما
يرجع الى مرافق العباد ومصلحهم وكذا بالمثالة للخيرية)

(ويجوز نسخ كل آه) مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت
بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين بوجوب ثباته للاثنتين بقوله عز اسمه
آلآن خف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا ان يكن منكم مائة الآية (ومثال نسخ السنة بالسنة
قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها) (قوله ونفى الشافعي ره القسمين
الاخيرين) اى نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب لهما اورده الشارح (واحتجوا
في المسئلة الاولى بقوله تعالى قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى فانه يدل على ان
الرسول ليس له ولاية التبديل (واجابوا عنها بان السنة في حق الحكم وحى مطلق وليس
بتبديل من تلقاء نفسه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يومى (وفي المسئلة

فتح جواز النسخ الاجماع ليس
بحجة وحين حجية الاجماع
النسخ غير مشروع فلا يجوز
النسخ به صدق الاصول

وتسكروا بالحق قول وهو انه
لوجاز نسخ الكتاب بالسنة
ليقول الطاعنون ان الرسول
اول ما كذب الله فكيف يؤمن
بالله لتبليغه ولوجاز نسخ السنة
بالكتاب ليقول الطاعنون
ايضا ان الله كذب رسوله
فكيف نصلى قوله (اجيب انه
لامرعه في المتفق ايضا
لانهم يقولون ان الله تعالى
يتاقض نفسه وكذا الرسول
فلا اعتداد بمن يقول قولاهم
يقول قول آخر مناقضا للاول
في وقت آخر وهو صادر من
الفهاء الجاهلين فلا يعاب
واذا لم يعتد هذا الظن
في المتفق عليه فلا يعتد في
المخالف ايضا صدق الاصول

الثانية لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قوله عليه السلام بيانا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت من كونها بيانا (واجابوا باننا لانسلم ان النسخ ببيان لان النسخ بيان مدة الحكم وجائز ان يتولى الله بيان ما جرى على لسان رسوله عليه السلام بوحى غير متلو لعلمه بتبدل المصاحفة كما لو بينها الرسول بنفسه (قوله لا الخيرية في النظم آه) قال في التوضيح ولكن سلم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجع بان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ونحوها انتهى وحاصله ان نسخ الكتاب بالسنة باعتبار انها لا تنسخ الا الحكم نسخ بالمثل فدخل في قوله او مثلها ونسخ السنة بالكتاب نسخ بخير فدخل في قوله نأت بخير منها فكل كلا الوجهين جائزا

والمائلة في النظم وقد يكون حكم السنة النسخة خيرا ومثلا لحكم الآية المنسوخة في المصاحفة (وان السنة من الآية الواردة من جنابه تعالى لا من نفس الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى (على ان نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب واقع في كتاب الله تعالى لان التوجه بالكعبة حين كل النبي صلى الله عليه وسلم فيها ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة التي اوجب التوجه الى بيت المقدس حين قدم المدينة ثم نسخ بآية قول وجهك شطر المسجد الحرام فثبت جواز النسخ في القسمين الاخيرين ايضا

(قوله ان ثبت بالكتاب آه) وفيه دليل لنا والا فلا والحاصل ان في ذلك دليلا على نسخ السنة بالكتاب يقينا واما عكسه فشكوك فيه كما بسطه في التوضيح ولذا قال الشارح بلفظ الشك والترديد (واورد فخر الاسلام في اصوله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح اهل مكة عام الحديبية على ان من لحق بالكفار من المسلمين لم ترده ومن لحق بالمسلمين منهم رده حتى انه رد ابا جندل وجهاعة من الرجال بالسنة وكانت المصاحفة فيه فلما غتم الكتاب جاءت سبيعة بنت الحارث الاسلمية مسلمة فاقبل زوجها فقال يا محمد اردد على امرأتى كما هو المشروط فنزل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الى قوله فان علمتموهن فلا ترجعهن الى الكفار الآية فتسخت السنة بالكتاب (قوله فثبت جواز النسخ في القسمين الاخيرين ايضا بناء على الترديد الذي ذكره بقوله ان ثبت فقد نسخ بالسنة وامامها حقه اكمل الدين رده في شرح الاصول واذا ثبت احدى ما ثبت كلاهما بالاجماع المركب اما عندنا لشهول الجوارين واما عند الخصم فلشهول العدمين انتهى قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص (واعترض عليه ان التوجه الى بيت المقدس ثابت بالكتاب لانه شريعة من قبلنا وهي تلز منا حتى يقوم دليل على انتساعه على ما سيجي ءاجيب عنه ان الشرايع الثابتة بالكتب السابقة نسخت بشر يعتنا وما ثبت ذلك الابتليغ النبي صلى الله عليه وسلم قولوا وفعلا فلا يخرج بهذا عن كونه نسخ السنة بالكتاب

(اورد فخر الاسلام مثال نسخ الكتاب بالسنة حديث عائشة رضى الله عنها حيث قالت ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله له من النساء ما شاء فكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا يجل لك النساء من بعد يعنى سوى هؤلاء آلاى اخبرتكم بالسنة وهي اخبار النبي صلى الله عليه وسلم اياها ان الله تعالى اباح له ذلك (قال شمس الائمة رحمة الله عليه اتفقت الصفا بقضى الله عنهم على كونه منسوخا وناسخه لا يتلى في القرآن فعرف انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره كذا في التقرير فعلى هذا لا يرد التضعيف الذي رواه العلامة في التلويح عن ابي اليسر واصله في التقرير تقرير ابينا تركناها مخافة الاطراب مدق الاصول

(ويجوز نسخ الحكم والتلاوة جميعا ويجوز نسخ احدهما) اى نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم اما الاول نحو صحفى ابراهيم عليه السلام التى اخبر الله تعالى بها ومابقى منه اثر ولا تلاوة ولا عمل واما الثانى كنسخ الحبس فى البيوت والايداء باللسان فى حق الزانيات بآية الجلد والرجم مع بقاء التلاوة واما الثالث فمثل قراة ابن مسعود رضى الله عنه فى كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات نسخت تلاوتها وبقي حكمها كما مر فى تعريف القرآن

(قوله نحو صحفى ابراهيم التى اخبر الله بها) بقوله ان هذا الذى فى الصحفى الاولى صحفى ابراهيم وموسى فقد علمنا حقيقة انها كانت نازلة تقرأ وتعمل بها ثم نسخت اصلا قل فى شرح اصول البزدوى وكان هذا النوع من النسخ جازى فى القرآن فى حبة النبى صلى الله عليه وسلم للاستثناء المذكور فى قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الاما شاء الله اذ لو لم يتصور النسيان لالا ذكر الاستثناء عن الفائدة وقوله تعالى ما نسخ من آية الآية يدل على الجواز ايضا واما بعد وفاته عليه السلام فلا يجوز لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون اى يحفظه منزلا لا تبدل اصابانة للدين الى آخر الدهر والتفصيل فى شرح الاصول (قوله واما الثانى) وكذا الثالث وهما صحيحان عند عامة الفقهاء (قوله الحبس فى البيوت) ثبت بقوله تعالى فامسكو من فى البيوت حتى يتوفاهن الله او يجعل الله لهن سبيلا (والايداء باللسان ثبت بقوله تعالى وآذوهن (قوله بالجلد والرجم) اما آية الجلد فظاهر (واما آية الرجم وهى ما روى عن عمر ابن الخطاب رضى الله عنه انه قال كن فى ما انزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم الشيخ والشيخة اذ ارنيا فارجموها البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وقد نسخ قلاوته وبقي حكمه (قوله فمثل قراة ابن مسعود) وكذا قراة ابن عباس رضى الله عنهما فانظر فعدة من ايام اخر ورواية عمر رضى الله عنه فانه لما صح عند هؤلاء الحاقه بالصحفى ولائهم فى روايتهم فانه لا يظن هؤلاء انهم اخترعوا ما رويوا من انفسهم حاشاهم من ذلك وجب حمله على انه كن مبايتلى ثم نسخت تلاوته فى حياة النبى عليه السلام بصرف الله تعالى القلوب من حفظها الا قلوب هؤلاء ليعبى الحكم بنقلهم فان خبر هؤلاء يوجب العمل فكن بقاء الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق لا ان يكون نسخا بعد وفات النبى صلى الله عليه وسلم كذا فى التقرير

(ويجوز نسخ وصف الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك كالزيادة على النص) فانها نسخ عندنا لان حكم الاطلاق اتيان المطلق وحكم التعقيب اتيان المقيد ومن البين انتفاء صفة الاطلاق اذا عمل بالمقيد وذا لا يكون الا بعد انتهاء مدة الاطلاق فيكون نسخا (وعند الشافعى ره تخصيص لا نسخ فلمكن الاختلاف فى هذا الاصل منعنا زيادة النفى مدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتقريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز وجوزها الشافعى ره بناء على انها تخصيص عنده وانما قيدنا بقولنا حد الان النفى سباسة جائز اذ اى المصاحفة فيه

سنقرئك سنعملك القرآن حتى لا تنساه (الاما شاء الله) ان ينسخه وهذا بشارة من الله لئله ان يحفظ عليه الوحي حتى لا يتفقد منه شىء الاما شاء الله ان ينسخه فيذهب به عن حفظه برفع حكمه وتلاوته مدارك

وانكرها بعض المعتزلة عتبه بان المعقول بان المقصود من النص حكمه لان الابتلاء يحصل به واللفظ وسيلة اليه ولا اعتبار للوسيلة بعد زوال المقصود فلا يبقى اللفظ بدون الحكم وكذا الحكم يثبت بالنص واذ ثبت النص بالنسخ لا يبق الحكم بدونه فاننى القسبان المختلفان جميعا وحياتى جوابه اشاء الله عند بيان ادلة الجمهور صدق الاصول

(واعترض عليه القران انما ثبت بالتواتر ولا تواتر فيها رويوا فكيف يصح الحاقها بالقرآن فلا يتصور نسخ التلاوة واجيب بان القرآنية انما ثبتت بالسامع من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبره انه من عند الله تعالى وقد تبين ذلك فى حق هؤلاء وغيرهم غايته انه ثبت فى الزمان الماضى بالظن وذلك لا يضر فى ما نسخ بخلاف ما بقى بين الخلق فانه يكون ثبوته تواترا حتى يكون ثبوته على القطع صدق الاصول

وتفصيله ان الزيادة ليست
بتخصيص لان التخصيص تصرف
في اللفظ بيان ان ما تناوله
اللفظ من الافراد ليس بمراد
والمطلق لادلالة على المقيد
لان المطلق لادلالة الاعلى
المهية من حيث هي هي من
غير دلالة على الافراد من حيث
خصوصها وان كانت من لوازم
الوجود فالأمر به في المطلق
ليس الا المهية من حيث هي
هي والكلف يأتي بالمطلق
ضمن مقيد هو من لوازم الوجود
لان من حيث دلالة الأمر عليه
واذا لم يتناوله اللفظ لا يكون
تخصيصا الا يرى ان الاطلاق
عبارة عن عدم المقيد يقال
اطلق الميعر اذا رفع منه المقيد
والتقيد عبارة عن وجود
المقيد فكيف يتناول الموصوف
باحدا متقا بالينهما الموصوف
بالآخر فلا يكون تخصيصا الخ
صدق الأصول

ولذلك لم يجعل علما لنا قراءة
الفاتحة فزاد في الصلاة بحيث
لا يجوز الصلاة بدونها وان
جعلوها واجبة لان اطلاق قوله
تعالى فاقروا ما تيسر من
القرآن يعومها يقتضي الجواز
بدون الفاتحة فكان تقيد
القراءة بالفاتحة نسخا لذلك
الاطلاق فلا يجوز بخير الواحد
وهو قوله عليه السلام لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب
صدق الأصول

قال الاكل رحمه الله وتقسيم
فضله عليه السلام الى
اربعة اقسام هو اختيار
شيخ الاسلام وشمس الآفة
واما القاضي ابو يوسف
والاصوليين فانهم قسموها الى
ثلاثة واجبو مستحب ومباح
وارادوا بالواجب الفرض
انتهى صدق الأصول

(قوله فانها نسخ) يعني ان الزيادة على النص نسخ لانه بيان انتهاء حكم بابتداء حكم آخر
وكل ما هو كذلك فهو نسخ فهذه الزيادة نسخ اما الثاني فظاهر واما الاول فلما ذكره الشارح
بقوله لان حكم الاطلاق (قوله ومن البين آه) دليل على تغاير حكم المطلق على حكم المقيد
حتى يكون المقيد ناسخا للاطلاق (حاصله ان النص المطلق يوجب العمل باطلافه لان الاطلاق
معنى مقصود يصح التعليق به وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باقيل ما ينطلق عليه
الاسم واذا صار مقيدا صار شيئا آخر غير المطلق والمكلى به لا يخرج عنها الا باتيان شخص
عن ذلك لان الاطلاق والتقييد يتقابلان لا يمكن الجمع بينهما واذا كان غير الاول لم يكن
بدمن القول بانتهاء الاول وابتداء الثاني فقد ثبت انتهاء الحكم الاول وهو تفرغ الذمة باى
فرد كان والابتداء بحكم آخر وهو التفرغ بفرد معين (قوله وعند الشافعي ره تخصيص)
لانها ضم حكم آخر وتقرير للاصل والنسخ تبديل ورفع له فلا يتعدان (والجواب ان كون الزيادة
تقرير للاصل ممنوع بل انها تفيد رفع الاجزاء ورفع الاطلاق واجزاء الاصل بمعنى الخروج
عن عهدة القضاء حكم شرعى مدلول للامر ورفع يكون نسخا لحكمه (وحاصله ان التقيد للاثبات
والتخصيص للاخراج واى مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله
تخصيصا كذا في شرح المنار لابن ملك (قوله منعنا زيادة النفي) اى النفي عن البلدة وهذا
لان النص يقتضى ان يكون الجلد حدا ومتى التحق النفي به لا يبقى الجلد حدا حتى لا يخرج
الامم عن عهدة اقامة الحد بالجلد وحده لانه صار بعض الحد حينئذ وبعض الحد ليس بعد
فكل نسخا لانه قد انتهت به الحكم الاول (قوله يخبر الواحد لا يجوز) اى لا يجوز الا بالخبر
المتواتر او المشهور كسائر النسخ وعند الشافعي ره يجوز يخبر الواحد لا القياس

(فصل وعائتصل بالسنن افعال النبي صلى الله عليه وسلم وهى) اى تلك الافعال
(اربعة مباح ومستحب واجب وفرض) وفيها قسم آخر وهو الزلة وانما لم يذكرها لانها ليست
مما نحن فيه فلا تدخل في هذا لانها لا تصاح للاقتداء به والزلة اسم لفعل غير مقصود بنفسه صدر
من الفاعل حين قصد الى فعل مباح كمن قصد المشى في الطريق فزل فان قصده الى اصل
الفعل وهو المشى دون الزلل وانما يعاتب على الزلة مع عدم قصده اياها لتقصير منه كما
يعاتب من زل في الطين وكذا لا يدخل في هذا الباب ما صدر من النبي عليه السلام في حالة
النوم والاعمال (والحرام لا يصدر من الانبياء لانه فعل يكون بالقصد وانما يطلق اسلم المعصية
على الزلة مجازا ولا يخلو عن اقتراح بيان انه زلة من جهة الفاعل كقوله تعالى حكاية عن
موسى عليه السلام فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان اى هيج غضبى فوكزه
فبات او من الله تعالى كقوله جل ذكره فعصى آدم ربه فغوى

(قوله وهى اربعة) هذا التقسيم بالنسبة الى الامة لان بلوغ السنة البنا انواع مختلفة بالقول

والفعل والسكوت والتواتر والشهرة والاحاد (وأما في حقه صلى الله عليه وسلم فاصلها واحد وهو الوهم حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعى لانه لا يتقرر على الخطأ (قوله لانها لاتصح) آه لان عقد هذا الباب لبين حكم الاقتداء في افعاله عليه السلام والزلة لاتصح للاقتداء (قوله اسم لفعل غير مقصود بنفسه آه) بخلاف المعصية فانها اسم لفعل مرام مقصود بعينه ولذلك قالوا ان اطلاق العصيان على فعل آدم عليه السلام مجاز (وأطلق الفعل ولم يقبده بالكرامة او بالحرمة او بالصغيرة او بالكبيرة لان فيها اختلافا بين المشايخ فقال بعضهم انزل بقصد المباح الى الصغيرة دون الكبيرة لانهم معصومون عنها بقرينة قوله تعالى ففصى آدم ربه وولمالم يكن ذلك بالقصد لم يكن معصية في حقهم كذا في التوضيح (وبعضهم ان معنى رلة الانبياء التنزل من الافضل الى العاضل ومن الاصول الى الصواب لاعتن الحق الى الباطل لكنهم يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عندهم بمنزلة ترك الواجب كذا في التلويح (قوله لمن قصد المشى من الطريق فزل) اشارة الى المناسبة بين المعنى اللغوى والشرعى فانه مأخوذ من قولهم زل في الطريق اذالم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع (قوله لتقصيره منه) فان العبد يمكن منه الاحتراز عند الثبوت فعوتب لعدم الثبوت وان كان بالنسبة اليه ليس بمعصية توجب مثل هذا الخطاب والعتاب فهو من باب حسنات الابرا سبئات المقربين (قوله وانهما يطلق آه) كما في قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى بعلاقة التشبيه في استحقاق العاتبة لان الامة يعاقبون بفعلهم المنهى قصدا والانبياء يعاتبون بترك الثبوت وعدم الاحتياط (قوله قال هذا من الشيطان اى هيج آه) اشارة الى ان الاسناد الى الشيطان للتسبب وكن موسى عليه السلام مستأمنا فيهم ولبس للمستأمن قتل الكفر ولم يؤذن له بالقتل (قوله فعصى آدم ربه فغوى) قد منان التعبير بالعصيان مجاز لانه عليه السلام ما فعله قصدا بل نسبانا بقرينة قوله تعالى فنسى ولم نجد له عزما بل نسي نهيه تعالى فحمله الطبع عليه (ويجوز ان يكون اقتداه بسبب اجتهاده فاخطأ فيه فانه ظن ان النهى عن عين تلك الشجرة فتناول عن غيرها وكن المراد بها الاشارة على النوع كما في قوله صلى الله عليه وسلم وهذا من حرامنا على ذكور امتي حل لانا ثم آخذ ايده الحريز والذهب واراد نوعها

واختلفوا في سائر افعاله عليه السلام مما لبس بسهولة وطبع فقال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يقوم الدليل على الاتباع (وقال بعضهم يلزمنا اتباعه فيها بطواهر آيات الاتباع مثل فاتبعوني وقوله تعالى لقد كن لكم في رسول الله اسوة حسنة وقال الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله وما آتاكم الرسول فخذوه (والصحيح) ما قال الجصاص رحمه الله

(ان كل ما علم وقوعه منها) اى من افعاله عليه السلام (على وجه) من الاربعة المذكورة (يقتدى به كما وقع) اى لو علم انه عليه السلام فعله اباحة يقتضى به من هذه الجهة وان علم انه عليه السلام فعله بالاستحباب يقتضى به من هذه الجنبية كذا وكذا (ومالا) اى ما لم يعلم على اى وجه فعله الرسول صلى الله عليه وسلم (فمباح) يعنى يقتضى به معتقدا انه مباح اخذا بالتيقن لانه ادنى منازل افعاله عليه السلام لان الاتباع اصل الايرى انه تعالى نص على تخصيصه فيها كان مخصوصا به عليه السلام بقوله تعالى خالصه لك من دون المؤمنين فلو لم يكن مطلقا فعله دليلا لامة في الافتداء به عليه السلام لم يكن لقوله تعالى خالصه لك فائدة لحصول الاختصاص بدونه

(قوله ما لبس بسهولة لا طبع) كتسليه عليه السلام على رأس الركعتين في الظهر سهوا حتى قال ذواليدنين اقصررت الصلوة يا رسول الله ام نسبت فلا يصح للافتداء عليه وكذلك الافعال الطبيعية التى لا يخلو ذو الروح عنها كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب فانها على الاباحة بالنسبة الى الكل بالاتفاق (ولا بد من قيد آخر وهو ان يكون مختصا به كوجوب الضحى والعجم والزيادة على الاربع في النكاح فانه لا يبدل على التشريك بالاتفاق

(قوله يجب التوقى) سواء علمت صفة او جهته من الوجوب والاستحباب وغيرهما من الفعل اولم تعلم هذا ظهر كلام فخر الاسلام (قوله عن امره اى فعله) قال في التقرير اى في شان الرسول وسنته وطريقته كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وحمل الامر على الشان اولى من حمله على القول لان الشان ينتظم الفعل والقول على وجه واحد اعترض عليه ان الامر حقيقة في القول على ما سبق بيانه في باب الامر فلا يبدل عنه بلا قرينة صارفة (قوله من

الاربعة المذكورة) من الوجوب والفرضية والاستحباب والاباحة (قوله كذا وكذا) يعنى اذا علم فعله على سبيل الفرضية يقتضى به باعتقاد الفرضية واذا علم على سبيل الوجوب فيقتضى به على الوجوب (قوله معتقدا انه مباح) في حقه عليه السلام وفي حقنا ايضا حتى يقوم دليل اختصاص ذلك الفعل عليه عليه السلام وقال بعضهم معناه معتقدا انه مباح في حقه عليه السلام وعلينا اتباعه (قوله لان الاتباع اصل) بدلالة آيات الاتباع والتمسك بالاصل واجب حتى يقوم الدليل على غيره اما كونه اصلا فلانه عليه السلام امام يقتضى به لقوله تعالى لايبراهيم عليه السلام انا جاعلك للناس اماما وبقوله تعالى لقد كن بكم الآية فان فيه التنصيص على جواز التامس به في افعاله عليه السلام (واما وجوب التمسك بالاصل فلان الاصل عبارة عن حالة مستمرة لا يتغير الا با مور ضرورة فاذا لم يوجد دليل على تغييره يبقى على حالته المستمرة فيعمل به (قوله الايرى انه تعالى آه) تأييدا لكون الاصل جواز الافتداء لقوله تعالى خالصه لك من دون المؤمنين في النكاح بغير مهر عندنا وفي جواز النكاح بلفظ الهبة عند

وقال الاكل واما ابو اليسر فقد حقق الخلل على الوجه المذكور فيما اذا لم يعلم جهة فعله ويكون من القرب فقال لو قام دليل على صفة فعله عليه السلام قل الكرخى من اصحابنا وجميع الاشمعية وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعية انه مخصوص به حتى يقوم الدليل على المشاركة (وقال الرازى والمرجاني من اصحابنا والشافعى وجميع المعتزلة ثبت الشرك حتى يقوم الدليل على الخصوص وان لم تعلم صفة فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات يبدل على الاباحة بالاجماع وان كان من جملة القرب اختلف فيه قال بعضهم يجب التوقف فيها اى في هذه الافعال التى لم تعرف صفتها وهو مذهب عامة الاشمعية وجماعة من اصحاب الشافعى وقال بعضهم يلزمنا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فيها وتكون واجبة في حقه وهو مذهب مالكا وبعض مذهب اصحاب الشافعية كابن شريح والاضطخري وعلى بن ابي هريرة رحمهم الله والحنابلة وجماعة من المعتزلة صدق الاصول

الشافعية (وقال في التقرير ولما سالت امرأة ام سلمة رضى الله عنها عن القبلة للصائم قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل وهو صائم فقالت لساكر رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ثم سالت ام سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال عليه السلام هل اخبرتها اني اقبل وانا صائم فقالت اخبرتها بذلك فقالت كذا وكذا فقال عليه السلام ارجوان اكون اتفاكم لله واعلمكم بحمد ودهن في هذا بيان ان اتباعه فيها ثبت من بين افعاله عليه الصلوة والسلام اصل لا يترك انتهى

(قوله والصحيح آه) معطوف على قوله والصحيح ان كل ما علم آه (ان شرايع من قبلنا) من الانبياء صلوات الله عليهم (تلزنا) اقتداء وعملا الا اذا ثبت نسخها لقوله تعالى اولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده امر الله تعالى نبيه ان يقتدى بهديهم والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع (اذا قص الله تعالى اورسوله من غير انكار انه شريعة لرسوله عليه السلام) واعلم انه يجوز ان يتعبد الله بنبيه بشريعة من قبله من الانبياء ويأمر باتباعها ويجوز ان ينهى عن اتباعها وليس في ذلك استبعاد واستنكار لجواز ان يكون الشيء مصاحبة لقوم في زمان ولا يكون مصاحبة في زمان آخر لقوم آخر ويجوز ان يكون مصاحبة لهما معا وبالعكس وانما قال والصحيح للاختلاف فيه

(قوله تلزنا) لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل (وفيه اشارة الى ان شرايع من قبلنا انما تلزنا على انه شريعة للنبي صلى الله عليه وسلم كالبراث ينتقل الوارث على انه ملك للوارث) قوله والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع (بدليل ان الله تعالى وصف المتقين بالايمان واقام الصلوة وايتاء الزكاة ثم قال اولئك على هدى من ربهم) واعتراض عليه انه يجوز ان يكون المراد بالهدى في الآية اصول الديانات وهي ما اتفق الانبياء عليهم السلام على اعتقادها وقد اشار الله تعالى بقوله قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله الآية (قوله اذا قص الله اورسوله) احتراز عما علم بنقل اهل الكتاب لارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفر او من اسلم منهم فلم يتبين انه من عند الله وقوله من غير انكار احتراز عما اذا قص الله علينا ثم انكر علينا بعد نقل القصة صريحا بان لا تفعلوا مثل ذلك او دلالة بان ذلك كان جزاء ظلمهم فحينئذ يحرم علينا العمل به فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس اي على اليهود في الثورية ان النفس تقتل بالنفس اذا قتلها والعين تقف بالعين الى آخر الآية فهذا كله باق علينا ومنه هبلنا لان ابايوسف ربه احتج في جريان القصاص بين الذكور والانثى بهذه الآية (ومثال ما انكره بعد القصة فبظلم من الذين

مادواحرنا عليهم طبيبات املت لهم فان تصریح قوله تعالى فبظلم الایة يدل على ان حکم
 حرنا عليهم آه ليس باقبا علينا فانه كان بسبب ظلمهم (قوله انه شريعة لرسولنا) ای
 انها تلز منا بناء على انه شريعة لرسولنا لا على انها شرايع للانبياء السابقة اذ لولا له لكان
 رسولنا رسول من قبلنا سفير ابينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف
 وقد قال النبی علیه السلام حين رأى صحيفة من التوریه فی بدعهم اتمهواكون انتم كما
 تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حبالها وسعه الا اتباعى (قوله واعلم) لعله
 دفع شبهة نشأت عن استدلال صاحب المذهب الثانى فى عدم جواز العمل بشريعة من قبلنا
 حيث قال ان بعث الرسل ليس الا لبيان ما للناس حاجة اليه واذا لم يجعل شريعته منتبهة
 ببعث رسول آخر ولم يأت الثانى بشرع مستأنف لم يكن للناس بالبيان عند بعث
 الثانى حاجة (قوله ويأمر باتباعها) لجواز الاتفاق فى مصالح العباد واعترض عليه انه لا فائدة للبعثة
 فى صورة الاتفاق اجيب عنه انه يجوز الاتفاق فى البعض ويجوز فى الاكثر ويجوز ان يكون الاول
 مبعوثا الى قوم والثانى الى غيرهم ويجوز ان يكون شريعة الاول ائدرست فلا يعلم الا من جهة الثانى
 ويجوز ان يكون قد حدث فى الاول بدع فتريلها الثانية (قوله للاختلاف فيه) اختلفوا فى انه عليه
 السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم عليه بعد البعث فقبل ان كل شريعة
 تثبت لنبي ففى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل التسخ فعلى هذا
 يلزمنا شريعة من قبلنا على انه شريعة ذلك النبی وقبل ان شريعة كل نبي تنتهى بوفاة او ببعث
 نبي آخر الا ما لا يحتمل التوقيت والتسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على
 بقائه (وقبل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساعه على ان ذلك شريعة
 لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما فى ايديهم من
 الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا الى ما فى المتن

(ولما احتمل سماع الصحابي رضى الله عنهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم ناسبا ان
 يلحق تقليدهم باخر السنة فقال عاطنا (وتقليد الصحابي رضى الله عنهم) ای والصحيح
 على ما قال ابو سعيد البردعي ره ان تقليد الصحابي (واجب) اعلم ان التقليد عبارة
 عن اتباع الرجل غيره فبما سمعه منه او رأى من فعله معتقدا للحقيقة فيه من غير نظر وتأمل كانه
 جعل قوله قلادة فى عنقه من غير مطالبة دليل فيه (وانما كان تقليد الصحابي واجبا لقوله صلى الله
 عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فصار قول الصحابي حجة كرامة له لصحة رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وان احتمل الغلط كما صار اجماع هذه الامة حجة كرامة لهم بالنص وان احتمله
 يتركبه القياس) خبر بعد خبر كفر ضية المضضة والاستنشاق فى الجنابة وعدم انتقاض الوضوء
 بهما يسلم من الدم تركنا القياس فيها بقول ابن عباس رضى الله عنهما اذ القياس فى الاول

كونه سنة كما كان في الموضوع وفي الثاني كون الخارج نافذا سال اولم يسئل كما قال به زفره لظهوره من بدن آلامى قياسا على ظهور البول من رأس الاحليل

(قوله ولما احتيل) يعنى ان اقوال الصحابة انها يعتبر لاحتمال سماعهم عن النبي صلى الله عليه وسلم فكان في ذلك شبهة عدم السماع ايضا واما حقيقة سماعهم فهي من اقسام السنة ولذلك اخر هذا الفصل من مباحث حقيقة السماع (قوله وتقليد الصحابي) اى تقليد غير الاصحاب الى اقوال الصحابة واجب واقوالهم حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين (واما مذهب الصحابي اماما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر ولذا قالوا اذا بلغ هذا القول صحابيا آخر فانه لا يخلو اما ان يسكت هذا الاخر مسلما له او خالفه فان سكت كان اجماعا فيجب تقليد باتفاق العلماء وان خالفه كان ذلك بمنزلة خلاى المجتهدين فلم يقلد ان يعمل بايهما شاء ولا يتعدى الى الشق الثالث لانه صار باطلا لا لاجماع المركب من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث كذا في نور الانوار فعلم من هذا ان محل الاختلاف هو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم (قوله على ما قال ابو سعيد آه) وابوبكر الرازى وجماعة من اصحابنا وهو مختار فخر الاسلام والمتأخرين والمصنف وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل وقال الكرخى وجماعة من اصحابنا لا يجب تقليد هم الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي ابوزيد وقال الشافعى لا يقلد احد منهم وان كان مما لا يدرك بالقياس وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة فاستفيد من الاختلافات ان الائمة الخنفية لم يحتفلوا فيها لا يدرك بالقياس وانما اختلفوا فيها يدرك بالقياس ولذلك اختلف اعمالهم فيها فبعضهم يعملون بقول الصحابي وبعضهم بالرأى والاجتهاد واما فيما لا يعقل بالقياس فهم متفقون في التقليد وفي العمل ايضا (قوله من غير مطالبة دليل) فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل معنى كتقليدنا الانبياء عليهم السلام الا انه يسمى تقليدا باعتبار الصورة (قوله وانما كان تقليد الصحابي واجبا) واحتجوا ايضا بالنص وهو قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم وهذا المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة لان ذلك الاستحقاق ح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة ولان قولهم ان كان عن سماع فيها وان كان عن رأى فرأيهم اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي صلى الله عليه وسلم في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التى نزلت فيها النصوص والمحال التى تتغير بتغيرها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعانى يترجح رأيهم على رأى غيرهم فوجب تقليد هم (قوله يترك به القياس) خلافا للكرخى وغيره من يقدم القياس فيما يدرك بالرأى (ولا يخفى ان كون رأيهم اقوى من رأى غيرهم جواب على دليله

مثال على اعلام قدر رأس المال
فان باحقيقة ره يشترط اعلام
قدر رأس المال في السلم وان
كان مشارا اليه علا بقول
عمرضى الله عنه وابو يوسف
ومحمد رحمهما الله لم يشترط
عملا بالرأى لان الاشارة باغ
في التعريف من التسمية ومثال
ما تفتق وافى ما لا يعقل مدة اقل
الحبس فعملوا بساقيات
عائشة رضى الله عنها اقل
الحبس للجارية البكر والشيخ
ثلاثة ايام وليا ليهما واكثره
عشرة وسكا في شراء ما باع
باقل ما باع قبل نقد الثمن
الاول فان القياس يقتضى
جوازه فان الملك في البيع
الاول قد تم بقبض المشتري
الاول فتصرفه بايز ولصكنا
قلنا بخرمته جميعا عملا بقول
عائشة رضى الله عنها في قصة
زيد بن ارقم المحمدى اصول

كشريح عاش مائة وعشرين سنة واستقضاء عمر رضى الله عنه على الكوفة وتم بزل بعد ذلك قاضيا خسا وسبعين سنة ولم يقمط فيها الاثلاث سنين امتنع عن القضاء في فتنة ابن الزبير واستغنى شريح الحاج عن القضاء فاهضه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا نقل ابن الملك عنه

(ويجوز تقليد التابعى الذى ظهرت فتواه في زمن الصحابة على الاصح) اعلم ان التابعى رحمهم الله ان لم يبلغ درجة الفتوى في عصر الصحابة ولم يزا ائمتهم في الرأى لا يجوز تقليده بالاتفاق وان ظهرت فتواه في عصرهم كان مثلهم في جواز التقليد بهم عند بعض مشايخنا كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح وعلقمة ومسروق رحمهم الله وعند بعضهم لا يجوز تقليد ائمتهم ايضا لعدم احتمال السماع في حقهم (وجه الاول انه لما ادر ك عصرهم وز ائمتهم في الفتوى وحكم بخلاف رأيهم ورضوا بحكمه صار كواحد منهم اذ قد صح ان عليا رضى الله عنه تخاكم الى شريح في درعه مع يهودى فقال شريح لليهودى مات قول قال درعى وفي يدي فطلب من على شاهدين فدعا قنبر والحسن ابنه رضى الله عنهم فشهدا له فقال شريح اما شهادة مولاك فاجيز لك واما

(قوله ويجوز تقليد التابعى) قال المحقق ابو النصر رحمه الله ولا خلاف في ان قول التابعى ليس بحجة على وجه يترك به القياس اذ قد روى عن ابي حنيفة ربه انه كان يفتى بخلاف رأيهم وانما الخلاف في جواز المتابعة عند عدم ظهور الدليل ووجوب تفريغ الوسع لتحصيل الدليل (قوله كان مثلهم في جواز التقليد) وهو رواية النوادر عن ابي حنيفة ربه ودليله ما علقه الشارح وعن ابن الهمام تسويغ الاجتهاد والمراعاة في الفتوى وخالفه شريح عليا لا يوجب وجوب التقليد ولا يفيد الارتفاع الى رتبة الصحابي الذي هو المقص ولا يستلزم المناط من احتمال السماع ومشاهدة الحادثة (وجعل شمس الاثمة السرخسى الخلاف في الباب ليس الا في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة فلا يعتد دونه او لا يعتد به فينعتد ولم يعتبر رواية النوادر وقال لا خلاف في ان قول التابعى ليس بحجة على وجه يترك به القياس (قوله وعند بعضهم لا يجوز تقليد ائمتهم) وهو ظاهر الرواية عن ابي حنيفة رحمه الله نقل عنه لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا وخسن رجال نجتهد ولعدم احتمال التوقيف والسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول الصحابي انها جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأى ببركة الصحبة ومشاهدة احوال التنزيل وذلك مفقود في حق التابعى رحمهم الله وان زاحمهم في الفتوى

شهادة ابنك فلا جبر مالك فسلم الدرع الى اليهودى ورضى على رضى الله عنه بذلك الحكم مع ان رأيهم جواز شهادة الابن لابيه فقال اليهودى امير المؤمنين مشى معى الى قاضيه فقضى عليه ورضى به صدقت والله انها الدرعك ثم قال اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبدا ورسوله قال على رضى الله عنه هذا الدرع لك وهذا الفرس لك وكان معه حتى قتل يوم الصفيين وكذا روى عن بقية التابعين المذكورين امثاله فاطلب في محله (باب الاجماع) وهو في اللغة العزم يقال اجمع على الميسر اذا عزم عليه وفي الشريعة هو عبارة عن اتفاق علماء كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم

(قوله وكذا روى عن بقية التابعين) روى ان مسروق قال ابن عباس رضى الله عنهما في النذر يذبح الولد فاجب شاة بعد ما وجب ابن عباس رضى الله عنهما مائة من الابل فرجع ابن عباس رضى الله عنهما الى قول مسروق ويتسلبهم دخل في جبلتهم (قوله باب الاجماع) الكلام في باب الاجماع من وجوه ستة في بيان معنى الاجماع لغة وشرعا (وفي ركنه وهو ما يقوم به الاجماع وفي بيان اهلية من ينعقد به الاجماع) (وفي شرطه وهو ما يتوقف عليه الاجماع) (وفي سببه وهو المعنى الداعى الى الاجماع المسمى بمسند الاجماع قد اشار الشارح الى كلها) (قوله في اللغة العزم) والقصد ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وشر كائكم (و بمعنى الاتفاق ايضا يقال اجمعوا على كذا اى اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاول يتصور من واحد دون الثاني) (قوله وفي الشريعة عبارة عن اتفاق آه) المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل (و المراد من العلماء العلماء من امة محمد صلى الله عليه وسلم ليخرج ارباب الشرايع السالفة) (قوله في كل عصر) يعنى في زمان ماض او كثير وهذا القول احترام عن ابهام ان الاجماع لا يتم الا باتفاق علماء جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ العلماء جميعهم) (قوله من اهل العدالة) يخرج اهل الاهواء والفساق لان اهلية الاجماع هى كونه مجتهدا ليس فيه هوى ولا فسق لانه يورث فيه التهمة فيخرج عن اهل الشهادة (قوله على حكم) اى شرعى وهو ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وهو الوجوب والحرمة وهو احترام عن حكم دينوى او حسبة كالحكم بان السقمون نيا مسهل للصغار ويمكن ان يراد من الحكم معناه اللغوى كامل

وركنه نوعان عزيمية وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق او شر وعهم في الفعل (ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض) وفيه خلاف الشافعى ره حيث قال لا ينعقد الابتصاص الكل (ولنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع تنصيص الكل لادى الى عدم انعقاده ابد التعذر واما صفة الاجتهاد فشرط في حال دون حال اما في اصول الدين كنقل القرآن وكالصلوة الخمس واعداد الركعات ومتادير الزكاة فالعوام كالمجتهدين في ذلك الاجماع واما فيها يختص بالرأى فلا عبرة لمخالفة العوام ولا للعلماء غير المجتهدين فصاروا كالجانبين والصبيان في هذا الحكم (ولا يشترط كون اهل الاجماع من الصحابة او من العترة ولا من اهل المدينة كما قيل

(قوله عزيمية) وهو ما كان اصلا في هذا الباب لان العزيمة هى الامر الاصلى (قوله وهو التكلم منهم) بان يقولوا اجمعنا على هذا ان كل ذلك الاتفاق من باب القول (قوله الفعل) كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في فعل من الافعال الشرعية كالمزارعة والمضاربة والشركة كل ذلك اجماعا منهم على مشروعية وهذا القسم يفيد الجواز والاستحباب بلا قرينة لا الوجوب كاجماع الصحابة على الاربع قبل الظهر (قوله ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض) بان يسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضى مدة التامل وليس ثمة خوف فتنة وصورته ان يذهب

وانا قبل استقرار المذهب
فانه اذا امتزجت المذاهب
وصارت معلومة فانسكوت
لا يكون دليلا على الموافقة كما
في الحادثة التي وقعت بين
المتقين والشافعيين في مجلس
واحد فاجاب بعضهم بما يوافق
مذهبهم وسكت الباقي فسكرته
لا يكون دليلا على الموافقة
وقدر بعضهم مدة التأمل بثلاثة
ايام وبعضهم بمجلس العلم
وعندما سكر الحنفية لم تقدر
مدة التأمل بشئ بل لا بد من
مرور اوقات يعلم عادة انه
لو كان هناك غلاف لظهر
الخلاص ويسمى اجماعا خاصة
ايضا لانه جعل اجماعا للضرورة
للاحتراز عن نسبتهم الى الفسق
والانصراف امر الدين صدق
الاصول

وتفصيله انه لانسلم اولانه
سكت ولم يشكر بل اظهر
الخلاص وانما سكت عن المناظرة
وذلك ليس بواجب عليه يؤيده
قوله عند اظهار مخالفة في مسئلة
العول بطريق الحاجة ان الله
لم يجعل في مال واحد نصيبين
ولكن اوتى سلكه وكنهه وعدم
اظهار الحاجة عليه تمنع خوفه
عن هيئته لان عمر رضى الله عنه
كان اذا اقبلوا الاستماع الحق
من غير محتى روى عنه انه كان
يقول رحمه الله امر اهدى الى
عيوبه ونفل عنه ايضا لاخير
فيكم مالم تقولوا ولا خير
مالم اسمع (وحكي ايضا انه
لما نهى عن الغلات في المهر
في خطبته قالت امرأة اما سمعت
قول الله تعالى واتيتم اعديين
فقطرا فسمعنا عما اعطانا
الله تعالى فكي عمر رضى الله عنه
فقال كل الناس افقه من عمر
حتى النساء في البيوت فكيف
يكون له مهابة وكيف يظن
التقصير في امور الدين
والسكوت عن الحق وعدم
السماح عند القول به في حق
الاصحاب رضى الله عنهم في
موضع الحاجة وقد قال عليه
السلام الساكت عن الحق
شيطان اخرس صدق الاصول

٤٢ لان الاجماع انما صار
صفة الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وهو الاصل في ذلك
لانهم هم الخطاطبون بهما دون
غيرهم اذ الخطاب للموجود
للمعدوم وكذلك الحجج
الباقية مختصة فيهم لانهم
الموجودون في زمن النبي
عليه السلام (والجواب لو كان
المراد من النصوص الموجود
دين في زمانه لزم ان لا يعقد
اجماع الصحابة بعد موت
الاصحاب التي ورد تلك
النصوص في زمانهم وذلك
باطل لان اجماعا على صحة اجماع
من يق من الصحابة بعد الذي
مضى الله عليه وسلم كما في خلافة
ابي بكر الصديق رضى الله عنه
واذا جاز ذلك يجوز اجماع
المجتهدين بعد الاصحاب
رضى الله عنهم صدق الاصول

شخص من اهل الاجماع في عصر الى حكم في مسئلة قبل استقرار المذاهب عليه فانتشر ذلك
في اهل عصره ومضى مدة التأمل ولم يكن هناك غفوة فتنة ولم يظهر له مخالف او فعل كذلك
كان ذلك اجماعا ويسمى اجماعا سكوتيا (وانما جعل اجماعا لان العري عند وقوع حادثة
افتاء الكبار وسكوت الصغار وتسليمهم فاشترط السماع من الكل بالنطق متعذرا لان الوقوف
على قول كل واحد منهم في حكم الحادثة متعذر والسكوت في مقام الاقتضاء للفتوى فسق
وحرام في امر الدين اذا الساكت عن الحق شيطان اخرس فينبغي ان يكون انتشار الحادثة
وفتواها وسكوت الباقيين كافي في انعقاد الاجماع لان سكوتهم لا عن اتفاقهم من المجال عادة
(قوله وفيه خلاص الشافعي رة) قبل هذا الخلاف فينا اذا لم يتحقق مع
السكوت قرينة قاطعة على الموافقة واذا قامت قرينة كتكرار وقوع الحادثة بمرات كثيرة
وسكوت الباقيين وعدم الانكار فهذا السكوت دليل الموافقة عند الكل (قوله حيث قال
لا ينعقد الابتصاص الكل) لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة او للتأمل الى
الجواب فلا يدل على الرضاء كما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه خالف عمر في
مسئلة العول بعد وفاته فقيل هلا اظهرت جهتك على عمر فقال كان هيئته تمنعني (وجوابه
ان مضى مدة التأمل شرط فيه فيجوز ان لا يتهم الصحابة بارتكاب الجرام وكان عمر رضى الله عنه
الذين الناس في قبول الحق (قوله لا دلي الى عدم انعقاده) لتعذره اذا اتفقا على قول بحيث
يسمع منهم كلامهم متعذرا عادة والتعذر كالمتمنع لافضائه الى مرج عظيم ولم يجعل الله في الدين
من مرج وانما المعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم واذا عرضت
حادثة واشتهر بين الناس ومضى مدة التأمل ولم يظهر الخلاف فلوم يجعل السكوت تسليما
كان سكوته فسقا لكونه ترك الواجب وعد التهم مانعة عن ذلك فلا يظن بالصحابة رضى
الله عنهم ذلك فانه قد ظهر الرد عن صغارهم على كبارهم وقبول الكبار منهم اذا كان حقا (قوله
في شرط في حال دون حال) اي فيما لا يحتاج الى الرأي فهذا التعريف على قول من لم يعتبر موافقة
العول واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي ومنهم المصنف فهو الاتفاق في عصر على امر
من جميع من هو اهل هذه الامة فقوله من هو اهل يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الرأي
ويشمل الكل في غيره كما في نسمات الاسفار (قوله فالعوام كالمجتهدين) فيشتد في هذا
الاجماع اتفاق جميع الامة حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير
واقع اذ لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر تامل (قوله ولا للعلماء
غير المجتهدين) كالمتمكمن الذي لا يعرف الا علم الكلام والمفسر الذي لا يعرف طريق الاجتهاد
مثلا (قوله ولا يشترط كونه من الصحابة) كما اشترط بعضهم لاطلاق الأدلة (قوله او من اهل
العترة او من اهل المدينة) فان الحجج التي تدل على صحة الاجماع لا يختص بزمان ولا مكان
وان الاجماع ثبت حجة كرامة للامة ولا اختصاص للمقبش من هذا

والاستعداد من كلامه في الاسلام
 من الاجماع وان كان حجة
 ولكنه ليس بقاطع عندهم
 وشبهتهم ان كل واحد من
 العلماء والمجاهدين يحتل
 ان يكون غطاء فانضمام
 المخطئ الى المخطئ لا يكون
 الا غطاء ولا يدرون قوة الجبل
 المؤلف من الشعرات مع عدم
 القوة في كل واحد من الشعرات
 فقولهم خلاف الكتاب
 والسنة والدليل العقول
 كما ستقف بجملتهم انشاء الله
 صدق الاصول

(وكل من سمع هذه الاحاديث
 يعلم بالضرورة ان قصده عليه
 السلام تعظيم شأن هذه الامة
 والاخبار بصحتها عن الخطأ
 كما علم بالضرورة شجاعة على
 رضى الله عنه وجود حاتم من
 آحاد نقلت عنها صدق الاصول

(قال العلماء اجماع هذه الامة حجة موجبة للعمل) لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة ومارآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وهذه النصوص لا يختص قوم بسبب او مكلن او قرابة وقبل انقراض العصر شرط لثبوت حكم الاجماع لاحتمال رجوع البعض قبل انقراض العصر وجوابه في المطولات

قوله حجة موجبة للعمل خلافا لبعض اهل الاهواء كالنظام من المعتزلة والخوارج والروافض متمسكين بان وقوعه مستحيل لا يمكن ضبط احوال العلماء مع كثرتهم وتباعدهم لا يرى ان اهل الشام لا يعرفون اهل العلم بالشرق والغرب فضلا عن ان يعرفوا اقلهم في الحوادث فتصوير اجماعهم في الحكم بمنزلة تصوير العالمين في يوم على قيام او قعود او اكل نوع من الطعام واجيب بان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستنبضة يكون متصورا في الاحكام لان زمان العصر الواحد ممتد جدا ويبطل جميع ماذكروا فاننا نعلم علما لامرافيه باجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على مالبس كذلك وباجماع جميع الحنفية على اخفاء التسمية في الصلوة والوقوع دليل الجواز مع زيادة قوله لقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي خيلا وقبل عدولا والخيرية توجب الحقية فيها اجتمعوا عليه والعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم فتقتضي هذه الآية ان يكون مجموع الامة موصوفا بالعدالة لان الله تعالى العالم بالظاهر والباطن فلا يجوز ان يحكم بعدالة امة الاويلزم ان يكون عدلا حقيقة فوجب ان يكون ما اجمعوا عليه حقا والالكن باطلا وكذبا ومثالا عن التوسط فلا يكون عدلا (وايضا وجههم بالشهادة والشاهد اسم من يخبر بالصدق والكاذب لا يسمى شاهدا على الحقيقة (قوله لا تجتمع امتي الح) هذا استدلال بالسنة الى حجة الاجماع وتوضيحه ان الحديث علم لان اللام في الضلالة للجنس لعدم القرينة على العهد ونفى الجنس يفيد العموم فالعمل بالعموم واجب ملزم يدل عليه دليل الخصوص والحديث وان كل من الاحاد الا ان الاحاديث التي تدل على عصية هذه الامة متظاهرة بعبارة مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كقوله عليه السلام مارآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وقوله من خرج من الجماعة قدر بشر خلع ربة الاسلام من عنقه الى غير هاتين الاحاديث التي لا يحصى كثرة فالقدر المشترك بين هذه الاحاديث متواترة لم يدفعها احد من اهل النقل من السلي والخلي (قوله ومارآه المؤمنون) قاله حين سئل من الحميرة يتعاطاها الجيران (قوله لا يختص قوم الح) اشارة الى الرد الى ادلة القائلين باختصاص الاجماع بالصحابة او بمن تقرر في المدينة او كل من عثره النبي صلى الله عليه وسلم فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام باقية الى آخر الدهر كما قال عليه السلام

لاتزال طائفة من امتى على الحق الى ان يقوم الساعة فلو جاز الخطأ على اجماعهم بان اتفقوا على خطأ او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحي لم يكن باقيا فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين (قوله وقيل انقراض العصر الح) ومعنى انقراض العصر موت جميع اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم وهو ليس بشرط عند اصحابنا الحنفية رحمهم الله لان عقاد الاجماع ولا لكونه حجة وهو قول عامة العلماء وهو الاصح من مذهب الشافعى ره (قوله لاحتمال رجوع البعض) ولان الاجماع باستقرار الآراء وهو لا يثبت الا بالانقراض اذ قبله وقت التأمل فكان الرجوع محتملا ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار والجواب ان ادلة حجة الاجماع من النصوص علم فاشترط الانقراض زيادة على النص ولان الانعقاد اذا تقرر مضى وقت التأمل

(وللاجماع مراتب واعلى مراتبه اجماع الصحابة نصا) فانه مثل الآية والخبر المتواتر فيكفر جامده كما يكفر جامد ماثبت بالكتاب او بالمتواتر لانه لا خلاف فيه كاجماعهم على خلافة ابي بكر رضى الله عنهم لانه اجماع لا خلاف لاحد في صحته لوجود عترة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم ثم الذى نص البعض وسكت الآخرون لان السكوت في الدلالة دون النص (ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر خلاف من سبقهم) فهو بمنزلة الخبر المشهور من الحديث (ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف) فهو بمنزلة الخبر الواحد في كونه موجبا للعمل دون العلم

(قوله وللاجماع مراتب) اى الاجماع في نفسه مع قطع النظر عن نقله لمراتب في القوة والضعف واما باعتبار الوصول اليه فهو اما بالتواتر او الشهرة او الآحاد (قوله ثم الذى نص البعض) وهذا دون القواطع لوجود الاختلاف في كونه حجة قطعية او في كونه اجماعا فلا يخلو عن نوع شبهة فيكون اجماعا مستندا عليه دون الاجماع القطعى لكنه مع هذا مقدم على القياس (ونقل عن الشافعى ره انه ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وابى بكر القلانسى من الاشعرية وداود الظاهرى وبعض المتكلمين وقدم الجواب عليهم) (قوله ثم اجماع من بعدهم) يفهم منه انه مؤخر عن الاجماع السكوتى فيرد عليه ان السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوت اعلى درجة من التنصيص (ويمكن الجواب عنه ان سكوت الصحابة يجوز ان يكون مقديما عن تنصيص الآخرين لمكان شرفهم وقوة فضلهم في الديانة) (قوله بمنزلة الخبر المشهور) حتى لا يكفر جامده ولكن يجوز الزيادة التى هي في معنى النسخ به (قوله ثم اجماعهم الح) اى اجماع من بعد الصحابة على حكم وصورته ما اذا اختلف اهل عصر في مسألة على قولين واستقر خلافتهم فاختلفوا في هذا انه هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذى بعدهم ام لا فذهب اكثر اصحاب الشافعى ره وعامة

اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسئلة اجتهدية كما كانت (والله اعلم) مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلاثة (وقال بعضهم فيه اختلاف فعند الحنفية يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع وادلة الكل مذكورة في المطولات (قوله فهو بمنزلة الخبر الواحد) قال في التقرير فيجب العمل به بشرط ان لا يكون مخالفا لاصول (وقال فيه ايضا والنسخ في الاجماع جائز بمثله حتى جاز نسخ الاجماع القطعي بالقطعي لا بالظني والظني ينسخ بهما فيجوز ان يجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على حكم آخر بعد مدة يكون الثاني ناسخا للاول ولواجتمع القرن الثاني على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا لكونهم دون الاول انتهى محضا

(واختلاف الامة على اقوال اجماع على ان ماعداها باطل) خلافا لبعض الناس فان عندهم يجوز اختراع قول آخر لان السكوت عن قول آخر لا يدل على نفى القول الاخر (ونقول انهم اذا اختلفوا على اقوال فالحق لا يعدوا قواويلهم لانهم اجتمعوا على حصر الاقوال في الحادثة اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل (وقيل هذا) اي الاجماع (في الصحابة خاصة) لمالهم من الفضل والسابقة ولكن ما ذكرنا من المعنى لا يفصل بينهم وبين غيرهم

(قالوا اختلاف الامة آه) يعني ان الصحابة رضى الله عنهم ومن بعدهم من المجتهدين اذا اختلفوا في حادثة على قولين او اقوال محصورة كان ذلك اجماعا على ان لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الاقوال نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين (وعند البعض بوضع الحمل فالاكثفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد (واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احدها وثلث الباقي في الاخرى قول ثالث (قوله لمالهم من الفضل والسابقة) ولا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا (واختار بعض المتأخرين في هذه المسئلة تفصيلا وصححه بعض الشارحين وهوان القول الثالث ان استلزم رفع ما اجمعوا عليه لم يجز كما في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فالقول بالاكثفاء بالاشهر خلافا لما اجمعوا عليه ويسمى هذا اجماعا مركبا وان لم يستلزم رفع ما قالوا به من القول لثالث كما في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فالقول بثلث المال في صورة الزوجة وثلث الباقي في الزوج كما قاله ابن سيرين لا يخالف الاجماع المركب من المذهبين بل يخالف احدهما في صورة والاخر في الاخرى ورد هذا التفصيل في التوضيح بان هذا غير مضبوط فلا بد له من اصل كلي ولا يجوز الحكم ببطلانه مطلقا ايضا لان التمسك بالاجماع المركب وبعدم القابل بالفصل مشهور في المناظرات وكون القول الثالث مستلزما لا بطل

واعلم اننا اشرنا في صدر البحث ان الكلام في الاجماع من ستة اوجه فدين الشاوية خمسة منها وسمى السادس وهو بيان السند والنقل والمراد من السند السبب الداعي الى تحقق الاجماع ومن النقل سبب ظهوره البين فلا بد من بيانها ايضا ولو اجمالا فنقول وبالله التوفيق الجمهور من الفقهاء على ان الاجماع لا يجوز الا عن سند من الدليل او من الامارة لان الحكم في الدين بلا دليل خطأ لان الاجماع لا يعتبر الا من العلول ولا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص على ان اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام ومن الناس من جوز انه قاده لاعتد دليل بان يوفقه الله تعالى اختيار الصواب بالالهام اليهم علما ضروريا بذلك الامر واستدلوا على ذلك انه لا حاجة الى الاجماع بعد وجود الدليل والاجماع انما يصار اليه ضرورة عدم النص ولذلك لم يقع في حياة النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وسلم واجابوا عنه ان حال الامة لا يكون اعلى حالا من حال الرسول عليه السلام ومعلوم انه لا يقول الامن وحي ظاهر او خفي او استنباط من النصوص والامة اولى ان لا يقول الا عن دليل لانهم عدول بالنص فلا يتصور منهم الحكم جزافا وان القائلة من الاجماع جعل الحكم قطعيا (ثم القا ثلون بالسند ذهب جمهورهم الى ان ذلك المستند يجوز ان يكون دليلا ظاهريا كخبر الواحد والقياس الخ صدق الامول

ما اجمعوا عليه مما اتفق عليه الخصم في عدم جوازه لكن الاختلاف في تحققة في جميع الصور
واورد فيه تفصيلا آخر فراجع

(باب القياس) وهو في اللغة التقدير يقال قيس النعل بالنعل اي قدره به (وفي الشريعة
(ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر) وانما اتى بلفظ الابانة دون
الاثبات والتحصيل لان الاثبات من جناب من لا يظهر على غيبه احدا وانما القياس الابانة
والاظهار فقط وفي كل واحد من اجزاء التعريف احتراز عن شئ يعلم بالتعامل

(قوله التقدير يقال قيس آه) ويقال ايضا قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقه به ولهذا
سمى الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء ويعلى اصطلاحا بعلى يقال قاس عليه بتضمين
معنى الابتداء وتقدير الشئ بالشئ عبارة عن الحاق احدهما بالآخر وجعله مثله
(قوله اي قدره به) وجعله مساويا للآخر (قوله ابانة مثل آه) هذا التعريف منقول
عن الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله قالوا وعليه الاعتقاد وعدل عن تعريف صاحب
المنار وهو تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة لان تصوير الفرع والاصل لا يمكن بدون
معرفة القياس لان الفرع هو المقيس والاصل هو المقيس عليه فلزم الدور وان امكن دفعه
بالتغيير لكن التعريف بها لا يرد ابتداء اولي (قوله لان الاثبات من جانب من آه)
اي المثبت للحكم هو الله سبحانه ولذلك قالوا ان القياس مظهر لامثبات (واعترض عليه
بان القياس لما كان مظهر افكيف يصح تفسيره بالابانة اي الاظهار ويمكن ان يجاب بان من هذا
قبيل قولهم جدده هكذا في قبر الاقمار اقول ان القياس وان كن من ادلة الاحكام مثل
الكتاب والسنة الا ان استعماله تنبى عن كونه فعل المجتهد فالتعريف بالابانة نظرا الى
هذا ومن نظر الى الاول عرفه بانه مساواة احد المذكورين للآخر في علة حكمه وجعل الابانة
المذكورة من ثمرته (قوله احتراز عن شئ آه) فالابانة قدينية الشارح ولفظ المثل في
الموضعين احتراز عن لزوم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شئ في غيره بعلة
لا يكون الا بالانتقال (ولان المعنى الشخصي لا يقوم بمحليين ولفظ المذكورين عن عدم
تحقق القياس بين المعدومين ولفظ العلة اي العلة الجامعة بين الاصل والفرع وهي
المعنى المستنبط من النص بالاجتهاد كعلة عرمة الربوا الا انه يدخل دلالة النص ولعله
لم يبال عن دخوله لجواز ان يكون هذا التعريف على رأى من جعل دلالة النص قياسا

كقياس عديم العقل بسبب
الجنون على عديم العقل بسبب
الصغر في سقوط الخطأ عنه
بالعجز عن فهم الخطأ
صدق الأصول

ومن اراد خروجه من التعريف
فيذا العلة بكونها غير مدرك
بمجرد اللغة لان العلماء اتفقوا
على الفرق بين دلالة النص
والقياس وفرقوا بينهما ان
كانت وجود لعل في الاصل مما
يدرك بغیر اجتهاد بل يدركه
كل من يفهم معناه اللغوي فهو
دلالة وان كانت مما يدركه
بالاجتهاد والاستنباط فهو
قياس صدق الأصول

(وهو حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولقد علمتم النشأة الاولى
فلولا تذكرون) وحديث معاذ رضى الله عنه مشهور وهو انه عليه السلام قال حين وجهه الى
اليمن يم تقضى يا معاذ قال بكتاب الله جل وعلا قال النبي عليه السلام فان لم تجد في كتاب الله

تعالى قال بسنة رسول الله عليه السلام قال النبي عليه السلام فان لم تجد قال اجتهد برأى فقال
النبي عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسول له ليرضى رسوله وكذا اوصى عليه السلام
لاي موسى وابن مسعود (واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب وهو التأمل فيما اصاب من
قبلنا من المثلث باسباب نقلت عنهم لنكن عنها احتراز عن مثله في الجزاء اذا الاشتراك في
علة بوجوب الاشتراك في المعقول

(قوله وهو حجة نقلا) انها اورد الحجة على كون القياس دليلا يتعبد به لوجود المخالفين
فيه وهم الشيعة وبعض الخوارج والنظام وداود الظاهري وجماعة من المتكلمين وتمسكوا في
ذلك بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبينا لكل شئ عمن جعل القياس حجة فلم يجعل الكتاب
كافيا في الابانة ويقول عليه السلام لم يزل امر بني اسرائيل مستقبيا وحدث فيهم اولاد السبايا
فافتوا برأيتهم وفي رواية فقا سوا ما لم يكن بما قد كان فضلو واضلوا (والجواب عن الاول ان
القياس كاشف عما في الكتاب ولا يكون مبينا له اذ ليس في الكتاب كل الاشياء جليا بل يكون البعض
خفيا لا يدرك الا بالتأمل فالقياس يظهره فلا يكون مبينا (وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل
لم يكن الا للتعنت والفساد وقياسنا لاظهار الحكم وقال المحقق ابو النصر القورصوي يحتمل معنى
الحديث اى فقا سوا ما لم يكن التطلع عليه بعقولهم من حقايق الذات واسرار الصفات
على ما كان لهم احراك ونيل من طرق العبادات واحوالها وداقها كما هو صنيع الفئة المتكلمة
من هذه الامة فضلو بالاشتغال بالمبس لهم واضلوا غيرهم لاعتقادهم عصمتهم عن الزيف
والضلال وفي الرواية الاولى فاقتوا برأيتهم يحمل على انهم افتوا بما هو اثمهم جزا فابغى
التفكر والاجتهاد في معاني النصوص فضلو عما يكون حجة واضلوا غيرهم بالتقليد واتباع آراء
اخطأهم انتهى (قوله فاعتبروا يا اولي الابصار) وجه التمسك ان الاعتبار المأمور في هذه الآية
امان العبور بمعنى المجاوزة وفي القياس ايضا عبور من حكم الاصل الى الفرع فيكون داخلا
تحت الامر (واما رد الشئ الى نظيره هو رد الشئ الى نظيره هو المعنى بالقياس والعبرة
لعموم اللفظ لخصوص السبب فيشمل الاتعاط بالفرق الماضية والقياس في الامور الشرعية فكما
ان العداوة علة والعقوبة حكم يتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل اولي الابصار فكذلك
علة الشرعية علة والجرمة حكم فيتعدى عن المقيس عليه الى المقيس والاية وان كانت مسوقة للاول في
حق العقوبات فكل دلالة على الاتعاط بعبارة النص كذلك يدل على وجوب القياس في الاحكام
الشرعية (قوله وله تعالى ولقد علمتم الحج) اى فهلا تتعظون وتعتبرون بالخلق الاول على
بعثكم وخلقكم في النشأة الآخرة بان يعتبروا ان الله تعالى الذي خلقنا في بطون امهاتنا ونحن
لسنا بشئ فهو قادر على ان يبعثنا في الآخرة قال في الكشاف وفي هذا دليل على صحة القياس
حيث جهلهم في ترك قياس النشأة الآخرة على الاولى انتهى (قوله وحديث) اى معروفي
بين الاصوليين حتى قالوا انه خبر مشهور (ونقل عن الامام الغزالي رحمه الله هذا الحديث

قال العلامة ابو النصر عبد
التصير القورصوي واعلم
ان العقل والراى اشرف ما
اعطينا من النور وعليه مدار
سعادة الدارين ولكنه انما
اعطى للدرك طريق العبادة
وانتظام المعاش وامتنان
صحيحها عن فاسدها لا لتصرف
في حقايق الصفات ولطائف
الذات اذ لا يدركها العقل
والوهم بل هي فوق العقل
والاوهام ولا يجري فيها على
ترتيب المعقول ولا يقاس
هي بقياس المعقول (وانما
صحة التوحيد باثبات الذات
والصفات التي جأت بها
السنن ونطق بها الاخبار
مع نفى التشبه والمماثلة
وتنفي الجنس والكمية ثم
كون القلب وطنا نية
العقل الى الايمان بهذه
والتسليم لهذا ولذلك قال
السلف اجعل اساس امرك
كله على الايمان والتقوى
حتى يتبين لك الامور واياك
وان تخضع فان الشئ لا تظهر
الا بصورة البراهين وليس
يختلف اهل الايمان والعرفان
بحمد الله سبحانه في جميع
ما ذكرناه فاقول معنى قوله
عليه السلام الخ منه
سلمه الله

لا يقال انه يناقض قول الله تعالى
ما فرطنا في الكتاب من شئ
اى ما تركنا فكل شئ في
القرآن فكيف يقال فان لم
تجد في كتاب الله لان عدم
الوجدان لا يقتضى عدم كونه
في الكتاب صدق الامور

تلقته الأمة بالقبول والمشهور عند عدم المخالف والمطاعن كالمتواتر معنى وهذا استدلال بالحديث وللإيحاء إلى قوة هذا الحديث ذكر الشرح استقلالاً ولم يعطى إلى ما قبله من الآيات (قوله اجتهد برأى) أى أجرى حكم كتاب الله وحكم سنة رسوله فيما لم توجد فيه بملاحظة العلة المشتركة (قوله فقال رسول الله) فلم ينكره رسول الله صلى الله عليه وسلم ولولم يكن القياس حجة لانكره ولما حمده الله تعالى عليه (وكفى باتفاق الصحابة والتابعين ومن بعدهم على التمسك بالقياس إلى زمان المخالفين والعادة قاضية باستحالة اتفاقهم مع اختلاف مذاهبهم وروايتهم على الاحتجاج بما لا يكون حجة من غير أن ينبه أحد على فسادهم وبطلانهم فكل ثابته أيضاً بالاجماع) (قوله وأما المعقول) قال فى بعض الحواشى المراد بالمعقول ما هو ثابت بدلالة النص اذ يعلمه كل من يعرف اللغة وسيجى عيانه انشاء الله (قوله وهو التامل) الح وانما فسر الشرح الاعتبار بالتأمل وان كان الظاهر منه قياس انفسنا الى انفسهم فى استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب ليكون اثبات حجية القياس بهذه الآية من طريق دلالة النص وهو مرادهم من المعقول والايلازم اثبات القياس بالقياس (قوله من المثالات) المثلة العقوبة وكما يستكهبدان عبرت كبير نذكر فى الاقمار فالمراد منه العقوبات التى ورد على بنى النضير من القتل والجلأ وكذلك كلما ذكره الله تعالى قصص السوالى لغرض هذا الاعتبار (قوله باسباب نقلت عنهم) من العداوة وتكذيب الرسول ونقض عهدهم معه (قوله اذ الاشتراك فى العلة الح) كالتأمل فى موارد النصوص لاستنباط المعنى الذى هو مناط الحكم لنعبر ما لانص فيه مما فيه نص وذلك المعنى هو العلة المشتركة وهى ان كان ما يدرك لغة فهو دلالة النص وبيانه فى هذه المسئلة ان الله تعالى ذكر هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم قال فاعتبروا يا اولى الابصار أى اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله ترتب عليكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبر واجعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ باعتبار القضية الكلية وهى ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجوب المسبب فاذا ثبت هذه القضية ثبت وجوب القياس فى الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء فانه للتعليل وضعاف يكون منهوما من حيث اللغة فيكون دلالة نص لاقباس حتى يلزم الدور فان كون وجود العلة مستلزم الوجود حكمها المستفاد من وضع الفاء امر يدرك بغير اجتهد بل يدرك بطريق معانى الالفاظ الموضوعه كما ان دلالة الاى على التضيير دليل على كون علة الحرمة الاذى ووجوده فى الضرب دليل على الحكم بحرمة ايضا دلالة

ولما كان للقياس شروطا واقتضى الشرط التقديم شرع فى بيانه وقال (وشرطه ان لا يكون المقيس عليه مخصوصا بحكمه) والباء المعنى مع والضمر راجع الى المقيس عليه وفى (قوله

بنص آخر بمعنى السببية يعنى شرط القياس ان لا يكون المقيس عليه اى الاصل مخصوصا بالحكم الوارد عليه بسبب دليل آخر على اختصاصه به مثل قوله عليه السلام من شهد له حزيمة فحسبه فهذا حكم على قبول شهادة الفرد لكنه مختص بمحل وروده وهو حزيمة رضى الله عنه بدلالة نص آخر على اختصاص ذلك الحكم به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع مراعات العدد في الشهادة لزم منه نفى قبول شهادة الفرد ثم اذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به ولا يتجاوز غيره ومثل رسول الله صلى الله عليه وسلم في حل تسع نسوة اكرامه الله عليه السلام يعنى لا يقاس عليه في جواز الزيادة على الاربع لاختصاص ذلك الحكم به عليه السلام بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع لا يقال ان ذكر الشيء لا ينافى في ما عداه لاننا نقول ان السكوت في محل البيان يوجب الحصر لما عرفت من قاعدة الاصوليين

(قوله ان لا يكون المقيس عليه) لم يقل ان لا يكون الاصل اين انا بانه اراد بالاصل المقيس عليه لوقوع الاختلاف في معنى الاصل كما سيحكي عن الشارح (قوله مخصوصا بالحكم) اى منفردا بذلك الحكم فان الباء دخل على المقصور فيكون المعنى ان لا يكون المقيس عليه وهو محل الحكم كحزيمة مثلا اختص عليه حكم جواز الانفراد بالشهادة فيكون منفردا بذلك الحكم (قوله قوله عليه السلام من شهد) مثال للمحل المخصوص بالحكم فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا على غيره ولذلك سمي به ذو الشهادتين لاختصاصه من بين الحاضرين مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه (وانما اشترط هذا لتلايكون القياس مبطلا للنص واختص حزيمة بهذه الكرامة من بين الحاضرين لفهم جواز الشهادة للرسول بناء على ان خبره عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان (قوله ومثل رسول الله) اى مثل اختصاص المقيس عليه بالحكم مثل اختصاص الرسول فانه عليه السلام محل حكم جواز الزيادة على الاربع كما ان حزيمة محل حكم جواز شهادة الفرد (قوله بقوله تعالى فانكحوا) يعنى ان اختصاص ذلك الحكم ثابت بسبب قوله تعالى فان ذلك الآية تدل على عدم جواز زيادة الاربع فكان تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم تسعامن خصائصه عليه السلام كرامة له وتشريفا لمرته لان اباحة النكاح اثبات الولاية على حرة مثله ولهذا لا يملك العبد الاتزوج اثنين لنقصان حاله فكل اباحة الزيادة اكرامه فلم يصح تعليقه وتعديته الى غيره كما فعله الروافض فانهم جوزوا نكاح التسع اقتداء به صلى الله عليه وسلم لتلايلهم ابطال الكرامة وقولهم كرامة في الموضعين اشارة الى الفرق بين كون الحكم مختصا كرامة فهو يوجب انقطاع شركة الغير سواء كان مثله او فوقه في الفضيلة فلا يجوز تعديته اليه لابطال معنى الكرامة

(واعلم ان الاصل عند اكثر علماء الاصول هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه متفاضلا كان الاصل هو البر عند هم وعند البعض الاصل هو الدليل

وقسته ماروى ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفائه وقال هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهدني ولم يحضرني احد فقال حزيمة رضى الله عنه اناشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام فكيف تشهدني ولم تحضرني فقال يا رسول الله انا صدقك فيما تأتينا به من خبر النساء افلا تصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال عليه السلام من شهد له حزيمة الحج صدق الاصول

الدال على الحكم كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلاً يثبت كلاً بكيلاً والفضل رباً فكل
الأصل هو الدليل عندهم وعند طائفة الأصل هو الحكم في المحل المنصوص والكل واحد
في المعنى وكان النزاع راجعاً إلى اللفظ لا مكان إطلاق الأصل على كل واحد منها

(قوله واعلم) ومعرفة معنى الأصل والفرع وبيان ما هو المراد منهما محتاج إلى بيان في علم
الأصول لكثرة دوراتها في هذا الباب (قوله كان الأصل هو البر) قبل الأشبه أن يكون الأصل
هو المحل لأن الأصل يطلق على ما يمتنع عليه غيره وعلى ما لا يقتصر إلى غيره وهذا المحل
محكوم عليه في الحكم والحكم محتاج إلى المحكوم عليه المحتاج إليه حكم الفرع فكان المحل أصل
الأصل وأما الفرع على هذا القول هو المحل المشبه وهو الأرض في هذه المسئلة (قوله وعند
البعض هو الدليل) وهو مذهب المتكلمين لابتداء حكم الفرع على هذا الدليل وعلى القول
الثالث الأصل هو الحكم في المحل المنصوص عليه يعني به حرمة الفضل في بيع الحنطة بالحنطة
والفرع حرمة الفضل في بيع الأرض لأنه حرمة يمتنع على الحرمة في الحنطة (قوله الحنطة بالحنطة آه)

أما فروع أي بيع الحنطة بالحنطة بخلاف المضاي وإقامة المضاي إليه مقامه وخبره مثل أي بيع مثل
بمثل وهذا وإن كان أخيراً أو الأخيار من الشارع أجرى مجرى الأمر على التأكيد والباء للمقابلة

ولما فرغ من الشرط الأول شرع في الثاني وقال (وأن لا يكون الأصل) أي حكم
الأصل والمضاي مخدوف (معدولاً به عن القياس) الضمير في به راجع إلى الأصل والباء
للتعديّة فإن العدول لازم وهو الميل فيكون المعنى ومن شرطه أن لا يكون حكم الأصل
عادلاً أي مائلاً عن سنن القياس لأن ما جئنا إلى إثبات الحكم في الفرع بالقياس على الأصل
فتمت ثبت حكم النص في الأصل على خلاف القياس الشرعي لم يجز إثباته في الفرع بالقياس
إذا القياس يرد هذا الأصل وينفيه فلا يستقيم إثباته به كالنص الثاني لحكم لم يجز إثباته به مثل
بقاء الصوم مع الكل والشرب ناسياً فإنه ثبت مخالفاً للقياس بقوله عليه السلام أنت على صومك
فإنما طعمك الله تعالى وسقائك إذا القياس أن لا يبقى

(قوله معدولاً به) والعدول عن القياس إما بان لا يدرك العقل علمته وحكمته في حكم الأصل
كأعداد الركعات ومقادير الزكاة ونصاها أو يكون حكم الأصل مخرجاً من سنن القياس أي
عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة (قوله راجع إلى الأصل) وفيه أيضاً حذف المضاي
واقامة المضاي إليه مقامه (قوله عادلاً أي مائلاً) الظاهر أن يكون تفسيره هكذا أن لا يكون
حكم الأصل مما لا عن سنن القياس لأن حرف الجر يجعل متعدياً فيجوز اشتقاق اسم
المفعول عن الميل قال في التلويح ولا يبعد أن يجعل من العدول وهو الصرف
فيكون متعدياً انتهى فيكون حاصل المعنى أن لا يكون حكم الأصل مصروفاً عن سنن القياس

أورد عليه أنه لا يتفرع على
المحل حكم الفرع مالم يثبت
الحكم منه إيجاباً مالم
يثبت الحكم لا يسمى أصلاً أيضاً
(وقيل كونه أشبه لتأبعية
الجمهور وموافقة الجمهور
وأن كان تقليداً لكن تقليد
الجمهور أشبه صدق الأصول
(وأما منصوب أي يبيع الحنطة
بمقابلة الحنطة وهو المختار
عند الجمهور لأنه أظهر في
إيجاب شرط المائلة وقوله
مثلاً يثبت حال من المفعول أي
يبيع الحنطة بالحنطة حال كونها
متماثلين في الكيل لأن الحنطة
مكيل والمقابلة يدل على بيع الحنطة
بالكيل والحال بمنزلة
الشرط كما في قولهم أنت
طالق أكتبه معناه أن زكيت
فأنت طالق ولفظ الأمر يدل
على الوجوب والبيع في نفسه
أمر مباح فيرجع وجوب الأمر
إلى الحال الذي هو بمنزلة
الشرط فيكون حاصل معنى
الحديث وجب عليكم بيع
الحنطة بشرط التسوية
والمائلة صدق الأصول

(قوله فانه ثبت مخالفا) لان القياس فيه فوات القرية بما يضر ركنها وان كان ناسيا لان الشئ لا يبقى مع ضده ومنافيه والنسبيل لا يعدم العقل الموجود ولا يوجد المعدوم الا يرى انه لو اتلى مال انسان ناسيا او ترك ركننا من اركان الصلوة كان كمن فعل ذلك عامدا ولكنه ثبت حكم النسبان بالنص (قوله انت على صومك) عبارة الحديث في سائر الشروح والمواشى اتم على صومك فانها اطعمك آه ويدل على هذا ايضا الابحاث التى يتعلق على الاتهام فلعلها وقع ضبير الخطاب من قلم الناسخ

الصوم لزوال ركنه وهو الكى عن شهوتى البطن والرج واذ اثبت هذا الحكم للنص بهذا النص من الناسى على خلاف القياس لا يقاس عليه الاكل والشرب غطاء او مكرها لما قلنا آنفا والحق موافقة الناسى وما فى معناها بالاكل والشرب فى بقاء الصوم ليس بالتعليل وانما هو بدلالة النص لان كل من سمع قوله عليه السلام فانها اطعمك الله وسقاك يفهم ان الناسى غير جان على الصوم حيث اضاف الفعل الى ذاته فلم يكن الصائم هاتكا حرمة الصوم والجماع مثله لان المجمع غير جان على الصوم لانه غير قاصد

(قوله لزوال ركنه وهو الكى) آه لقوله عليه السلام الفطر مما يدخل فيقتضى ان يفسد الصوم بالاكل نسبانا (قوله والحق موافقة الناسى آه) جواب عن سوءال مقدر تقديره انكم قد تركتم هذا الشرط حيث عدتيم بالتعليل بقاء الصوم من الاكل والشرب ناسيا الى الوقاع ناسيا والحال انه ليس من فرد (قوله لان كل من سمع آه) وهذا بيان تحقيق معنى دلالة النص فى هذه المادة وهو كون العلة المشتركة ثابتا فى الاصل والفرع معا ومدركا بمجرد التامل على الموضوع له اللفظ والعلة المشتركة فيها عدم الجنابة وعدم هتك حرمة الصوم بقرينة اضافته الى الله تعالى والوقاع مثله فى تحقيق تلك العلة لانها متساويان من كل وجه لا يفترقان الا فى مجرد الاسم اى متساويان فى حكم الصوم صحة وفسادا لدخولها تحت خطاب واحد لان الله تعالى منع عن هذه الثلاثة بقوله اتبوا الصيام الى الليل بعد تجويزها بقوله فلا تباشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا واذ تحقق عدم جنائته فى حق الاكل والشرب نسبانا علم عدمها فى الوقاع نسبانا ايض ونظايرها كثيرة

(وشرطه الثالث) (ان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره) اى نظير ذلك الاصل (ولا نص فيه) اى فى الفرع (واعلم ان لهذا الاصل من الشروط ستة فيود كل منها احتراز عن شئ عويصاح ان يكون كل منها شرطا مستقلا للقياس فى الحقيقة ومع ذلك جعله شرطا واحدا اشارة الى رجوع الكل منها الى تحقق التعدى فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين اذ هما ليسا من التعدى بل من شروطه فنقول اما القيد

القيد الاول فكون مثل حكم الاصل متعديا اشار اليه بقوله يتعدى واحترز به عن التعليل
بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي ر

(قوله ستة قيود) والمستفاد من المنار اربعة وبعض الشراح عددها خمسة وترك منها
التعدية اذ التعدية هي الشرط المقيد بالقيود المذكورة لا قبيله ولكل وجهة (قوله الى
تحقق التعدى) لان نفس التعدى ثمرة القياس واحكامه المترتبة عليه وما جعل قيداف
هذا الشرط فهو تصور التعدى (قوله فكون مثل حكم الاصل) زاد المثل لان نفس الحكم
لا يتعدى غيره كما سبق حاصله العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص فلا
تكون مقتضرا على مورد النص فقط (قوله بالعلة القاصرة) اى الخصوصية على مورد
النص وهذا الخلاف فيها اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوبة او ثابتا بالاجماع
فيجوز عليتها اتفاقا كالثمنية في الذهب والنضة فانها مقتضرة فيها اذ غير المجرب لم
يخلق ثمنها فلا يصح ان يجعل علة لحرمة الربو لعدم تعديته الى غير مورد النص (قوله
خلافا للشافعي ر) ولذلك جعل علة حرمة الربو فى المجربين الثمنية وحاصله على ما فى شرح
اصول فخر الاسلام ان التعليل عند الشافعي للاثبات الحكم فى الفرع بل لثبوت الحكم فى
المنهوص حكما معللا والتعليل عنده نوعان نوع يتعدى فى غير المنصوص عليه فيسمى
قياسا ونوع لا يتعدى الى غيره بل يجعل المنصوص معللا يسمى تعليل اذ لا ينحصر فايادة
التعليل الى التعدية بل يجوز ان يكون فايده جعل الحكم اقرب الى القبول وحصول الاطمئنان
وغيره (وعندنا ان الحكم فى الاصل ثابت بالنصوص سواء كان معللا ومعقول المعنى او لا وليس
للعبد بيان احكام الله تعالى وان المقصود من التعليل ليس التعدية مثل حكم المنصوص
الى غيره بالعلة المشتركة فلا يجوز انتكون قاصرة فعلى هذا قد علم ان جعل التعدية قيدا
احترازيا عن المعلل بالعلة القاصرة لم يكن له ثمرة حاصلة فلعل غرض الشارح بيان
الاختلاف بين الحنفية والشافعية فى تعلل الاحكام بالعلة القاصرة اذ لم يتعرض له المصر ر
وسائر المصنفين قد وضعوا تلك المسئلة فصلا برأسها

(قل في التوضيح هذه المسئلة
مبنية على اشتراط التأثير
في التعلل عندا ينعينه ر وعلى
الاكتفاء بالاحالة عند
الشافعي ر ومعنى التأثير
اعتبار الشارع جنس الوصف
او نوعه فى جنس الحكم او
نوعه وان لم يكن كذلك
لا يدري ان الشارع اعتبره
او لا وعند الشافعي له ما كان
يورد الاحالة كافيا يحصل
الوقوف على العلة مع الافتصار
على مورد النص (وثمره
الحلثانه اذا وجد في مورد
النص وصفان قاصر ومتعد
وغلب على ظن المجتهد ان
القاصرة علة هل يمنع التعليل
بالمعدى ام فعنده يمنع
وعندنا لانه لا اعتبار بعلة
الوصف القاصر الا اذا كان
الوصف القاصر يثبت عليه
بالنص لقوله عليه السلام حرمة
الخمر لعينها فحيث يثبت
عليته ويكون مانعا من عليه
وصف آخر انتهى ملخصا
مدق الامور

والقيد الثانى ان يكون المتعدى حكما شرعيا احترز به عن اللغة اذ هي لا يجرى فيها القياس
فلا يجوز التعليل لاثبات الزنا للواطء لانه ليس بحكم شرعى يعنى لا يقال الزنا سفح ماء محرّم
فى محل محرّم وهذا المعنى موجود فى اللواط فتكون زنا يجرى عليه حكم الزنا (والقيد
الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص احترز به عن الفروع اذ لو كان فرع لا آخر لا يجوز
القياس عليه ويجوز به بعض الشافعية

(قوله المتعدى حكما شرعيا) على معنى انه يشترط كون حكم الاصل شرعيا اذ لو كان

حسبا ولغويا لم يجوز فلو قيل التبيذ شراب مشتد فوجب الحد كما يوجب الاسكار حسا او كما يسمى خمر الفة كان باطلا ومبناه على ان القياس لا يجري في اللغة فلا يجوز اطلاق الخمر على ما يتخذ من العسل او المحبوب بقياسه على المتخذ من العنب المشتد في مخامرة العقل (قوله احترز به عن اللغة) وكذا الاسماء الشرعية كاسم الصلوة والزكوة وغيرهما لانه يشترك فيه كل من يعرف اللغة ويعرف احكام الشرع وما يكون بطريق الاستنباط لا يعرفه الا القاييس فتبين انه لا يجوز اثبات الاسم بالقياس سواء كان لغويا او شرعيا (قوله اذ هي لا تجري فيها القياس) لانه قد لا يرعى المعنى في الوضع كوضع الفرس ونحوه وقد يرعى كما في القارورة لكن رعاية المعنى انما هي للوضع للصحة الاطلاق حتى لا تطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لا ولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كذا في التوضيح فاذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة (وهذا عند الجمهور وقال ابن شريح من اصحاب الشافعي وجماعة من اهل العربية انه لا يشترط ان يكون الحكم شرعيا بل يجري القياس في الاسامي واللغات) قوله لانه ليس بحكم شرعي (وانما هو من الاسماء وانما يجد عندهما بدلالة النص لا بالقياس اذ لا قياس مع اللغة) قوله ثابت بالنص (اي لا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لانه لو اتحد العلة في القياسين فذكر الواسطة ضايع وان لم يتحد بطل احد القياسين لا بتثاته على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذ اقيس النرة على الحنطة في حرمة الربوا لعله الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على النرة فان وجد فيه ذلك العلة كان ذكر النرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على النرة لانثناء علة الحكم كذا في التلويح

(والقيد الرابع ان يكون المتعدى بعينه من غير تغيير احترز به عما يوجب تغييرا في الفرع اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثالث في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس) والقيد الخامس ان يكون الفرع نظير الاصل في اللغة والحكم احترز به عما لا يكون نظيره فيها اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأى من غير الحاق باصل وهو باطل) والقيد السادس ان لا يكون في الفرع نص احترز به عما يوجد فيه نص فلا يخلو من ان يكون حكم القياس موافقا لحكم النص او مخالفا وكلاهما لا يجوز لخلو الاول عن الغايد قوبلان الثاني

(قوله من غير تغيير) والمراد ان لا يغير في الفرع حكم الاصل من اطلاق او تقييد او نحو ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنبا في الفرع (قوله لا يكون الثابت في الاصل الح) بل كان اثبات حكم آخر في الفرع ابتداء غير

قلوا ان اريانا ان حصر العنب لا يسمى خمر قبل الشدة المطرية فاذا حصلت تلك الشدة يسمى خمر او اذا زالت زال ذلك الاسم والدوران يفيد غلة الظن بان العلة لذلك الاسم هي الشدة فتشترطنا الشدة حاصلة في التبيذ غلبت على ظننا انه مسمى بالخمر وقد علمنا ان الخمر حرام ومكمننا ايضا بحرمة النبيذ لدخوله تحت عموم آية التحريم واوجبنا الحد بشرب القليل والكثير منه وكذا ما ير الاثربة المكورة لمعوم العلة (والجواب ان العرب ان عرفتنا ان وضع اسم الخمر مثلا للسكر والمعصر من العنب خاصة فدعوى وضعه لغيره تقول عليهم بآلهم يقولوا وان عرفتنا انا وضعناه لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للتبيذ بتوقيف منهم اي يساعه منهم لا بقياسنا صدق الاصول

الحكم الثابت في الاصل مثاله قياس ظاهر الذمي بظاهر المسلم بعله كونه اهلا للطلاق كالمسلم وهذا لا يصح عندنا فان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لان المقصود بها التطهير والكفر ليس باهله ولان في الكفارة معنى العبادة الا يرى انها تؤدي بالصوم والكافر ليس من اهل العبادة فصحة ظاهر الذمي تغيير للحرمة المتناهية بحرمة مؤبدة غير متناهية (قوله عما لا يكون نظيره فيها) اوردوا في مثال ذلك قياس الاكل خطأ في حكم عدم الافطار قياسا على الاكل نسبانا وهذا لا يصح لان عذر الخاطي دون عذر الناس فان الخطأ يمكن الاحترار عنه بالتثبت والاحترار والنسيان امر جبل عليه الانسان لاصنع له فيه اصلا ولا يمكنه التحرر بوجه وعذر الخاطي لا ينفك عن ضرب تقصير من عند نفسه لترك المبالغة في التحرر والاحتياط (قوله لخلو الاول عن الفائدة) لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة وان كان مخالفه هو باطل لان التعليل لا يصح مبطلا لحكم النص بالاجماع وان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها بالنص فهو باطل ايضا لانه اثبات زيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة لم يتناولها النص بمنزلة النسخ والرفع (واختار مشايخنا رحمهم الله انه يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تأكيد النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الادلة وتاكيد بعضها ببعض فان الشرع قد ورد بآيات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد كثر في كتب السلفي التمسك بالنص والمعقول في حكم واحد

وشرطه الرابع (ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان) اي يبقى حكم النص المعلن بعد تعليله على ما كان قبل تعليله لان تغيير حكم النص بالرأي في نفسه باطل سواء كان في الفرع او في الاصل فان قلت القياس لا بد وان يغير حكم النص من الخصوص الى العموم فلو كان عدم التغيير شرطا يلزم بطلان القياس بالكلية قلنا المراد ان لا يتغير المعنى المفهوم من النص لغة قبل التعليل به دون التغيير من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعليل (والتحقيق ان التنصيص على حكم الشئ لا ينافي في عمومته لكن ينافي خلافه وذلك مثل تعليل الشافعي ره في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام بالتعليك اي اشترط به قياسا على الكسوة والاطعام لغة جعل الغير طاعما لا ما لكا وكان هذا المفهوم النص قبل التعليل سواء حصل بالاباحة او غير ما فلما علل بالتعليك تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر من عهدة الكفارة بمجرد الاباحة وهو باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يغير حكم الاصل في الفرع فلان لا يجوز على وجه يتغير حكم النص في عين المنصوص عليه اولى

(قوله ان يبقى) اي في الاصل المقيس عليه وقوله على ما كان متعلق بقوله يبقى اي يبقى على صفة مفهومة بنفس نص الحكم (قوله في نفسه باطل) يعني ان مرادهم ببقاء حكم النص

وقال الشافعي ره ان الذي يصح ظهاره كما يصح طلاقه كالمسلم لان موجب الظهار حرمة الزوج والذمي من اهل الحرمة كالمسلم وهو من اهل الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وعدم كونه اهلا للصوم لا يمنع صحة ظهاره كما اعتد ابو حنيفة ره اياه الذمي في حق الطلاق وان لم يعتبر لاياب الكفارة قلنا حكم الظهار في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة فلو صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة فيكون تغيير الحكم الاصل في الفرع وهو باطل والا يلا طلاق موجب للذمي من اهل الطلاق صدق الاصول

(ومثال ما اجازه الشافعي ره اثبات زيادة لم يتعرض له النص تقييد الرقة بصفة الايمان كما في كفارة اليمين والظهار وهو قوله تعالى في كفارة اليمين فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة الظهار فتحرير رقة من قبل ان يتساما قياسا بما ورد في كفارة القتل وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقة مؤمنة (قلنا ان اطلاق الرقة في نص كفارة اليمين والظهار يقتضي ان تكفر الرقة الكافرة ايضا وتقييده بالقياس ابطال لاطلاق النص وهو لا يجوز صدق الاصول

مطلق النص سواء كان تغييره في الأصل أو الفرع لا النص المعلل في الأصل فقط ولذلك قيد بقوله في نفسه فيكون دلالة على بطلان التغيير مطلقا بطريق ابلغ فانه اذا بطل المطلق بطل كل واحد من افراده اى في جانب الأصل وفي الفرع (قوله باطل) لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك انه للتعميم لا الابطال اذا لا فائدة في القياس الاتعميم حكم النص وتعديته في الفرع باظهار عموم العلة من مدلولات النص وليس فيه تغيير (قوله لاينا في عمومه) يعنى ان العموم ليس خارجا عن مدلول النص لغة اذا لم يصرح بما يبدل على الخصوص مثاله ان تخصيص الخنطة وامثالها بجرى ان الربوا لا ينافى جريان الربوا في غير هذه الاشياء الستة بحكم التعليل وليس في الأصل ما يبدل على المحصر في هذه الاشياء الستة فقط (وقد اوردوا من جانب الشافعى ره على اشترط عدم التغيير في حكم النص نقضا في عدة مسائل منها انهم قالوا انكم قد غيرتم حكم النص بالتعليل في قوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء لان النص يعم القليل والكثير فيوجب الجرمة في القليل الذى لا يكال كما يوجبها في الكثير الذى يكال وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حيث علقتم الجرمة بصفة الكيل فلم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكل هذا تغيير الموجه بالتعليل لا تعديا لحكمه (واصحابنا قالوا انها خصصنا القليل بدلالة الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرفت ان المستثنى منه في النفي اذا لم يكن مذكورا ثبت ويقدر على وفق المستثنى ما يجانسه من حيث الحقيقة حتى لو قال ان كان في الدار الازيد فعبدى حر كان المستثنى منه بنوا آدم فلا يحنث بوجود الدابة او المتاع فيها ولو قال الاثوب كل المستثنى منه كل شئ يعقصد بالسكنى والامساك في الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شئ سوى الثوب مما يقصد بالامساك في الدور يحنث وههنا استثنى الحال بقوله الاسواء بسواء والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يكون الاستثناء منقطعا ولكن المجاز خلاف الأصل فدل ان الاستثناء لم يقع عما يتناوله ظاهر اللفظ اذ لو كان الاستثناء عنه لقبيل الاخنطة مثلا او نحوها بل وقع عما تضمن اللفظ من احوال البيع فيثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة في الاحوال وعموم الاحوال للطعام حال التساوى والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال ولا يتحقق هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير لان المراد من التساوى هو المساوات في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل احد المتساويين كبلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساوات والمفاضلة مع احتمال كل واحد منهما فكل آخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بدلالة النص موافقا للتعليل اذا الاستثناء يبدل على ان القليل ليس بهراد عن هذا الكلام والتعليل بالكيل يبدل ايضا على ان القليل ليس بمحمل للربوا فتوافقا

بناء على ان المراد بالتسوية
التسوية الشرعية اذ الفاظ
الشارع محمولة على معانيها
الشرعية منه

ولها فرغ من بيان الشروط للقياس اراد ان يشرع الى بيان اركانه فقال (وركنه) اى

ركن القياس (ما) اى وصف مشترك بين الاصل والفرع . (جعل علما) اى علامة وانما جعل هذا ركن لان ركن الشئ ما يقوم ذلك الشئ به ولا قيام للقياس الا بالوصف المشترك بين الاصل والفرع وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات على الاحكام لا موجبة له وانما الموجب له هو الله تعالى والمعنى ركن القياس وصف مشترك جعل علامة (على حكم النص ما) اى من بعض الاوصاف (التى اشتبهت عليه النص) يعنى ان ما جعل علما على حكم النص ينبغى ان يكون من الاوصاف التى اشتبهت عليها النص اما بصيغته كاشتغال نص الربا على الكيل والجنس واما بغير صيغته كاشتغال نص النهى عن بيع الابق على العجز عن التسليم وانما قلنا من بعض الاوصاف لان جميع اوصاف النص لا يجوز ان يكون علة لانه لاتاثير لكثير من الاوصاف فى الحكم (وجعل الفرع نظير الاله فى حكمه بوجوده فيه) الضمير فيه وفى حكمه راجع الى النص وفى وجوده راجع الى ما والباء للسببية وفى فيه للفرع يعنى وجعل الفرع مماثلة للنص اى المنصوص عليه فى حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمه بسبب وجود ذلك المعنى فى الفرع ولـكون تفصيل هذا الباب خارجا عن القياس فى مثل هذا المختصر تركه المص وتتركاه فاطلب فى المطولات

(قوله وركنه) وهولفة جانبه الاقوى كما فى قوله تعالى او آوى الى ركن شديد وركن الشئ عجزه الداخلى فى حقيقته (قوله اى وصف مشترك) والمشهور ان الركن للقياس اربعة وهو الذى حسنه بعضهم مستدلا بان انعقاد القياس يتوقف عليها والذى صححه صاحب الميزان وفاقا لغنى الاسلام ان الركن هو الوصف الجامع مستدلا بان حكم الفرع ثابت بالقياس ومثبت به حكم الفرع ليس الا الوصف الجامع المسمى بالعلة وهو قول مشايخ سمرقند على ما فى الكشف فحصر الشرح نظر الى القول الثانى وقد مر ما يتعلق بهذا المقام فى صدر البحث فتذكر وكلام المص به يوافق المشهور فاعتباره العلة ركن لكونها اصل الاركان واعظمها كما فى الحج عرفة (قوله لان علل الشئ امارات على الاحكام) اشار به الى ان العلة علامة للحكم فى الاصل ايضا كما ذهب اليه جمهور الاصوليين فيكون الحكم ثابتا به فى الاصل والفرع (وعند مشايخ عراق والقاضى ابي زيد ومتابعيهم ان الحكم فى المنصوص عليه ثابت بالنص لا بالعلة فالعلة علم الحكم فى الفرع كذا فى شرح الاكمل والظاهر هو الثانى لان النص دليل قطعى وازافة الحكم اليه فى الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اصاب الحكم فى الفرع الى العلة للضرورة حيث لم يوجد فيه النص (قوله من الاوصاف التى اشتبهت الخ) وهذا الوصف يجوز ان يكون وصفا لازما للمنصوص كالثمنية التى جعلناها علة لوجوب الزكوة فى الحلى فانها صفة لازمة للذهب والفضة فيجب الزكوة فى غير المصوغ للثمنية فى اصل الحلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورتها حليا (ويجوز ان يكون وصفا عارضا جليا اى

ظاهر الاحتياج الى تأمل كالطوائف في حديث الهرة ليست بنجسة فانها من الطوائف
 وخبا كذا في الجنس في الربو او اسما وصفا عارضا كالدم في حديث توضىء وصلى وان
 قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر والدم اسم فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار
 صفة النجاسة وبالنفس على اعتبار صفة الخروج وهو صفة عارضة فيتعلق الانتقاض بهذين
 الامرين (قوله وما بغير صيغته كاشتغال آه) فانه لما كان مستتبعا من النص لا بد من
 ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة فلانها عن بيع الابقى معلول بالجهالة اى بجهالة المبيع لانه
 غائب عن الاعين غير معلوم حاله من السلامة وغيرها او بالعجز عن التسليم وليس في النص
 ولكنه ثابت بالنص او المنصوص عليه اقتضاء (قوله لا يجوز ان يكون علة) حتى اختلفوا
 في جواز التعليل بالتعدد فقال بعض الاصوليين ومنهم الاشعري رحمه الله لا يجوز التعليل
 الا بوصف واحد لا تركيب فيه لان تركيب العلة لو صح لكانت العلة صفة زائدة على مجموع
 الاوصاف واللازم بالطل وجوزه جمهور العلماء مستدلين بالوقوع على الجواز كالدم
 والانفجار في حديث المستحاضة والجنس والكيل في الربو (قوله لاناثير بكثير من الح)
 قال في نسيات الاسرار اعلم انه لا خلاف ان جميع اوصاف النص لا يجوز ان يكون علة لان
 جميعها لا يوجد الا في المنصوص عليه فيؤدى الى سد باب القياس وانفقوا ايضا على عدم جواز التعليل
 بكل واحد من الاوصاف لانه لاناثير لجميع الاوصاف في الحكم (وانفقوا ايضا على انه لا يجوز
 التعليل باى وصف شاء من غير دليل لما فيه من رفع الابتلاء ودعوة المجتهدين ثم الدليل له مسالك
 صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من تعرض لهما والمسالك الصحيحة النص والاجماع
 والمناسبة فالنص يصح دليلا على العلة بلا خلاف سواء دل عليه بطريق التصريح كقوله
 تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان اللام ظاهرة في التعليل او بطرق التنبيه والاشارة
 كقوله عليه الصلوة والسلام من بدل دينه فاقتلوه وكقول الراوى سهى رسول الله فمسجد
 رنى ما عر فرجم وكذا الاجماع يصح دليلا عليها بالاجماع (وعند عدم النص والاجماع
 اختلفوا فيها يصح دليلا عليها فقال اهل الطرده هو الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف
 من غير ان يعقل فيه تأثير لان العلة امارات والموجب في الحقيقة هو الله تعالى فلم يشترط ان تكون
 معقولة المعنى بل يشترط ان تتميز عن ساير الاوصاف بدليل قطعى او ظنى والاطراد يصح
 لذلك لان الدور ان مهما حصل حصل العلم او الظن عادة بان المدار علة الدابر (وقال
 جمهور الفقهاء من السلف والخلف لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد
 بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط والحكم فلم يكن بد من معنى يعقل وهو ان يكون الوصف
 صالحا للحكم ثم يكون معدولا والمراد بصلاحه ملايمته اى موافقته ومناسبته للحكم غير ناب عنه
 اذا الاسلام عرى عاصم الحقوق لا قاطعا لها انتهى قال الغزالي رحمه الله بالتناسب ما هو
 على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل

(وقال الشارح الاكمل قيل
 المراد من الجلى المعنى
 القياسى ومن الخفى المعنى
 الاستحسانى صدق الاصول
 (وكما جاء في الحديث ان
 النبى عليه السلام نهى عن
 بيع ما ليس عند الانسان
 ورخص في السلم وهو معلوم
 بغيره واحتياجه وذلك
 ليس في النص ولا في المنصوص
 عليه لانه معنى في العاقل لكنه
 ثابت بالنص باعتبار ان
 وجود السلم المنصوص عليه
 مقتضى عاقد او الفقر
 والاحتياج منه فيكون
 ثابتا باقتضائه صدق الاصول
 قال الاكمل والتحقق في
 الجواز ان الوصف مفردا
 كان او متعددا لا يكون علة
 الا بعد ان علم بالذليل
 عليه فعنى قولهم الوصف
 علة ان الوصف اذا علم
 ملايمته بموافقه للعلة
 المنقولة عن السلف
 وعدالته بالاحالة او التأثير
 والمناسبة يكون علة وحينئذ
 لا فرق بين كونه مفردا
 او متعددا صدق الاصول
 كما اذا ادعى انسان باسم غضب
 ثم ترك دعائه به ولم يغضب
 وتكرر ذلك مرارا اعلم ان
 دعائه بذلك الاسم هو سبب
 الغضب صدق الاصول

الذى هو ملاك التكليف واختلفوا في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف تثبت بالتأثير وهو ان يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا وبظهور اثره في موضع من المواضع يتعرف عليه له كثر الصغر في ولاية المال فلان العجز لما كان ملازما للصغر لقصور عقله اقيم من هو كامل الرأى ووافر الشفقة مقامه في التصرف في ماله بالاجماع فكذلك يقام مقامه في التصرف في نفسه ايضا المعجز فيكون التعليل بالصغر في ولاية الانكاح تعليلابوصف مؤثر ومن شرط العرض على الاصول لثبوت عدالة الوصف قال ان الوصف بعد صلاحه للحكم محتمل ان يكون منتقضا فلم يكن بد من العرض على الاصول فاذا سلم عن النقوض والمعارضات يثبت عدالتهم وذلك لان الاصول شهداء الله تعالى على اسماكم كما كان الرسول صلى الله عليه وسلم في حال حيوته فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول عن رده بمنزلة العرض على الرسول صلى الله عليه وسلم في حال حيوته وسكوته عن الرد (ووجه قول العامة ان طرق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالاثار واثار الوصف ان لم يكن محسوسا فهو معقول يمكن معرفته بان يظهر الاثر في محل مجمع عليه فوجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف) قوله وجعل الفرع نظير له بوجوده

وقال بعض اصحاب الشافعيه
عدالة الوصف يثبت بكونه
خيلاي موقعا في القلب خيال
القبول والصدق ثم يعرض
بعد ثبوت الاحالة على الاصول
بطريق الاحتياط وقال بعضهم
بل العدالة يثبت بالعرض فان
لم يرد اصل مناقض ولا
معارض صار معدلا تسكوا
في ذلك بان الاثر من الوصف
لا يحس ليعلم بالحس ولا يوجب
العقل ايضا لان ثبوت الوصف
علة بالشرع لا بالعقل اذا العقل
لا يهتدى اليه فثبت
عدم النص والاجماع يصار الى
شهادة القلب التي هي المعتمدة
عند انقطاع الادلة كالنحرى
جعل حجة في باب القبله عند
تغير العمل بسائر الادلة
ويؤيده قول النبي صلى الله
عليه وسلم لو ابيض بن مبيد
رضي الله عنه ضم يدك على
صدرك فاستفت قلبك فما حك
في صدرك فدعه وان افتاك
الناس به فثبت ان العدالة
يصل بالاحالة صدق الاصول

فيه) احترار عن العلة القاصرة فانها لا يعتبر بها التعليل عندنا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وفايدة التعليل الاعتبار والتعليل الى الغير ويجوز عند الشافعي ره فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية فهي مقصورة عليهما غير متعدية عنهما وفايدته ان يصبر الحكم اقرب الى القبول ثم الشيخ الوالد سلمه الله ذكر مسئلة الاستحسان في هذا المقام نقلنا عن المحقق ابي النصر القورصوى وفصل ثلثه بعده لطيناه على غره مخافة الاطنب

فصل في هذا فصل بين مباحث القياس وبين مباحث القائس وانما عقب باب القياس بهذا اذ القياس لا بد له من قائس فقال (وشرط الاجتهاد) وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته عند الاصوليين وهي عندهم بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية (ان يحوى) اى يحيط (علم الكتاب بمعانيه) اى مع معانيه لغة وشرعا (ووجوهه) التى مر ذكرها من الخاص والعام وغيرهما ولا يشترط ضبطها بل يكفى ان يكون عالما بوقوعها ويرجع اليها وقت الحاجة قبل المراد بعلم الكتاب ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية وقبل اقل من ستمائة آية (وان) يحوى (علم السنة بطرقها) السابقة والمراد ايضا ما يتعلق به الاحكام وهي زائدة على التى على ما بين في كشف الاسرار (وان) يحوى (وجوهه القياس) اى يحوى (مع شرايطه)

(قوله وانما عقب) آه لان بحث الاصولى عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق

ذلك هو الاجتهاد فناسب ان يتم مباحث الادلة ببيان الاجتهاد (قال و شرط الاجتهاد) وهو في اللغة بذل الجهد في الطاقة في امر من الامور (وقبل تحمل الجهد اي المشقة ولا يستعمل الا ما فيه كلفة يقال اجتهد في حمل الرمي ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة) (قوله بذل المجهود آه) اي بذل الفقيه وسعه بان يكون مستغرقا في تحصيل ظن بحكم شرعي (ومعنى استغراق الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يبحث من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استغراق غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وخرج بذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي مثل الاركن الاربعة من الصلوة والزكوة والحج وغيرها من الضروريات الدينية لان مبنى الاجتهاد على النظرية وهو يستلزم الظنية او في معرفة حكم غير شرعي والمراد من الفقيه من اتقن بمبادئه بحيث يقدر على استخراجها من القوة الى الفعل لا المجتهد بالفعل ولا من يحفظ الفروع الفقهية على ما ساع لان بذل سعيه فيه ليس باجتهاد (قوله ان يحوى) اي يحيط سواء كان حافظا عن ظهر القلب اولا (قوله اي مع معانيه) فالبراء بمعنى مع او متلبسا بمعانيه فللملابسة (قوله لغة وشرعا) اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والتحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة اي الطبع واما شرعا فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغايط ان المراد بالغايط الحدث وان علة الحكم خروج التجاسة من بدن الانسان الحي والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا العلم عن ظهر القلب وبعضهم شرطه لان الحافظ اضبط لمعانيه (قوله ووجوهه) الذي مر ذكرها من وجوه النظم ووجوه البيان ووجوه الاستعمال ووجوه الوقوف على المراد بمقابلاتها واقسامها (قوله ضبطها) اي ضبط الوجوه بحيث يقدر على تقرير كل الاقسام من غير رجوع الى الكتب والدفاتير (قوله علم السنة بطرقها السابقة) بان يعرف متن الحديث اي لفظه الدال على المعنى لغة وشرعية وسنده وهو طريق وصوله اليها من تواتر او شهرة او آحاد وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها ثم هذه شرط للاجتهاد مطلقا وهو المستقل بالذهب واما المجتهد المقتد فيكفى الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها (قوله والمراد ما يتعلق به الاحكام) دون ما يتعلق به المواعظ واحكام الآخرة ولا يلزم حفظها ايض بل يكفي ان يكون عنده اصل صحيح يجمع احاديث الاحكام كالصحيحين وغيرها (قوله ووجوه القياس) اي بشرايطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح (وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لابد من معرفته ومعرفة مواقفه لتلاخذه في اجتهاده فلعل المصير تهتركا اعتمادا على ظهور بطلان مخالفة الاجماع فالماصل ان المجتهد

(ثم قيل ان الاجتهاد ثلاثة اقسام فرض عين وفرض كفاية ونذب اما الاول فاجتهاد المجتهد في حق نفسه لما نزل به لان الاجتهاد لا يجوز ان يقلد غيره واجتهاده لغيره اذا تعين عليه الحكم فيه بان ضاق وقت الحاجة اولم يوجد مجتهد آخر الثاني الاجتهاد عند ما نزلت حادثة واستفتى احد العلماء فان الجواب فرض على جميعهم وخص بفرضه من خص بالسؤال فان اجاب سقط الفرض عن جميعها وان استكوا مع ظهور الجواب لهم اتسوا وان استكوا مع التماسه عليهم عذروا ولكن لا يسقط عنهم الطلب والثالث الاجتهاد قبل نزول الحادثة او ان تستفتي سائل قبل نزولها كذا في شرح الأصول صنف الأصول (يقال في التلويح ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجواز بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد ونسبته فلا يتقدم الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بسمرة الفروع فهي طريقة اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة ثم هذه الشرايط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الغزالي انتهى صنف الأصول

من له حظ وافر من علم الأصول (واما عدالة المجتهد فيشترط لقبول قوله لان قبول قول الفاسق اثم في الديانات مطلقا قال بحر العلوم ولا بد ان يكون قصده معرفة الاحكام وتعليمها لا التعصب والشهرة والرياء والسبعة وان يكون ورعا خائفا منه تعالى وقت الاجتهاد فانه يبين الشرع وايداه قوله بقول الشيخ الاكبر

(وحكمه الاصابة بغالب الرأي) حتى قلنا ان المجتهد يخطىء ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب وهو قول الاشعري والقاضي ابي بكر والغزالي والحاصل ان الحق في موضع الخلاف واحد عندنا وعندهم متعدد وهذا الخلاف في الشرعات لا في العقليات الاعلى قول بعضهم ثم اعلم ان المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاه عند البعض وهو اختيار الشيخ ابي منصور (والمختار انه مصيب ابتداء اى في نفس اجتهاده بمعنى ان يكون فعله فعلا شرعا فيكون ما جور او مخطىء وانتهاه اى في اصابة المطلوب

(قوله وحكمه) اى الاثر المترتب على الاجتهاد (قوله الاصابة) اى اصابة الحق اى الحكم الشرعى يجعل السلام عوضا عن المضاي الىه (قوله بغالب الرأي) اى الظن الغالب بحيث يبقى فيه احتمال الجانب المخالف وهذا الحكم باعتبار الغالب فان الاجتهاد قد يفيد القطع ايضا كما مر واما وجوب العمل بالاجتهاد فبطريق القطع وسيجيء ببيان (قوله حتى قلنا ان المجتهد آه) بناء على ان الحق في موضع الخلاف واحد في علم الله عند اهل السنة والجماعة يعنى ان الله تعالى في كل مسألة اختلف فيها المجتهدون حكما معيناً فمن اصابه اصاب ومن اخطأ اخطأ ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بتحقيق المذاهب الاربعة بمعنى ان كلهم مصيب في العمل لا في الواقع وعليه حمل ما نقل عن ابي حنيفة ره ان كل مجتهد

مصيب لا على ما زعمت المعتزلة (قوله واحد عندنا وعندهم متعدد) مرادهم ان الحكم في حق كل مجتهد في كل مسألة ما اصاب اليه رأيه وليس لله تعالى فيها حكم معين قبل الاجتهاد بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد فصار الحق متعدد او يسمون هو لاء المصوبة واحتجوا بان المجتهدين كلوا اصابة الحق بالنظر الى وسعهم لانهم كلوا بالفتوى بغالب الرأي بقوله فاعتبروا وليس بعد الحق الا الضلال والشرع منزّه عن التكليف به ولا يتحقق ذلك الا بعمل الحق متعدد فوجب القول بتعددّه تحقيقا لشرط التكليف كاستقبال القبلة لانه عند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة حتى ان المخربين اذا صلوا الى اربع جهات جازت صلواتهم وجاز تعدد الحقوق في اناس مختلفين (ولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اخطأ فله اجر واحد ففيه دليل على ان في الاجتهاد صوابا وخطا (والدليل المعتمد عليه اجماع الصحابة فانهم اطلقوا الخطا في الاجتهاد كثير او شاع ولم ينكر بعضهم على بعض في الخطيئة فكل ذلك اجماعا منهم على ان الحق من اقاويلهم ليس

(وقال بعضهم انه لم يكن في الحادثة حكم معين وقد وجد فيه ما لو حكم الله فيها بحكم الحاكم الا به وهو القول بالاشبه وهو المراد من قوله بل واحد من الجملة احق وفسره الغزالي بان الله تعالى فيها حكما متعينا عندهم اليه يتوجه الطلب ولكن لم يكلف المجتهد اصابته فلهذا كان مصيبا وان اخطأ صدق الأصول

الواحد (والجواب عن حجتهم ان المجتهدين ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق كمن امر جماعة بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم مصيب في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء (ولا نسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كذنب ولو تعدد لمافسد صلوة مخالف الامام عالمها حاله ولو كان الكل صوابا لصح صلوته لاصابتهما جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد صلوته يدل على حقبة مذهبا (قوله لا في العقلات) التي من اصول الدين فالحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يقتل حدوث العالم وعدمه وجواز روية الصانع وعدمها فالخطىء فيها خطىء ابتداء وانتهاء (قوله الاعلى قول بعضهم) اى المعتزلة وهو ابو الحسن العنبري فلن عنده كل مجتهد مصيب في العقلات ايضا اى التى لا يلزم منها الكفر كمسئلة خلق القرآن واراد به نفس الائم والخروج عن عهدة التكليف لان اجتهاده مطابق للحق وملا الاشعرية الى هذا المذهب كذا في نسيات الاسرار (قوله ثم اعلم الح) قد اختلف اهل المقالة الصحيحة الذين قالوا ان الله تعالى حكما متعينا في الحادثة فقال بعضهم ان المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا في ابتداء اجتهاده اى بالنظر الى الدليل وفى انتهائه اى بالنظر الى الحكم بان لا يوافق حكمه على ما هو الصواب عند الله تعالى (وقال بعضهم بل هو مصيب في ابتداء اجتهاده لكنه خطىء بالنظر الى الحكم هذا هو المختار عند الشيخ فخر الاسلام البردوى وحمل عليه ما قال ابو حنيفة انه ان كل مجتهد مصيب لانه لما كان الحق عنده واحد لا يمكن ان يحمل على الاصابة بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجما بشرايطه (وفى تفسير المخطىء والمصيب اقوال ذكرها صاحب الاقمار مع ما لها وما عليها ان شئت فارجع اليه

(فصل الاحكام المشروعة) من الحلال والحرم والوجوب والفرض وغيرها (التى تثبت بهذه الحجج) السابقة ذكرها من الكتاب والسنة والاجماع اربعة اقسام (وهى حقوق الله تعالى خالصة) قوله خالصة حال من الحقوق ويجتمل كونه تميز اعلى الضعف والمراد من حقوق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام كحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما ينسب الى الله تعالى تعظيما لان الله تعالى من ان ينتفع بشىء ومن كون الزنا حق الله تعالى خالصة انه لا يباح باباحة المرأة والزواج (والثاني حقوق العباد خالصة) وهى ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة ماله كماله بخلاف الاول (والثالث ما اجتماعيه) اى حق الله وحقوق العباد فى ذلك الشىء (وحق الله غالب) كحد القذف فان فيه حق الله تعالى لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا بعار الزنا عن المقدوس وحق الله تعالى فيه غالب حتى لا يجزى فيه ارث واسقاط بالعفو (و الرابع ما اجتماعيه وحق العبد غالب)

(واما عدم اعادة الخطىء) صلوته لانه لم يكلف اصابة الكمية بقينا بل كلف طلبه على رجاء الاصابة لان الكمية غير مقصودة لئنها وانما المقصود وجه الله تعالى قل الله تعالى فابينا تولوا فتم وجه الله واستقبال القبلة ابتلاء فاذا حصل الابتلاء فى قلبه من رجاء اصابة وحصل المقصود هو طلب وجه الله سقطت حقيقته على ان جواز الصلوة وقساها من صفات العمل يقال عمل جائز وعمل فاسد ونحن نعلم لكم ان المجتهد مصيب فى حق العمل فكان دليلكم دال على اصابة كل مجتهد فى حق العمل ولان زاعف ذلك وانما النزاع فى اصابة الحق حقيقة والمسئلة لا تدل على ذلك صدق الاصول ١٤. والمخطىء فيها كافر ان خالف على الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس على اختلاف فى شرايطه من بلوغ الدعوة عند الاشعرية ومضى مدة التأمل والتمييز عند اسرار السانيدية وان لم يكن نافيا لجملة الاسلام كخلق القرآن ونفى الروية وامثال ذلك فاقم كافر صدق الاصول

كالقصاص فلن فيه حق الله تعالى وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد بوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتباض عنه بالمال صاحبا والعفو

(قوله فصل في بيان الاسباب والعلل والشروط (قوله السابقة ذكرها) على باب القياس قيد به لان هذه الاشياء لا يجوز اثباتها بالقياس لان التعليل لا يصح الا بعد معرفة الاحكام وما تتعلق به الاحكام لان القياس لتعديدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء (قوله حقوق الله) جمع حق وهو بمعنى الموجود من كل وجه ولا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق (قوله حال من الحقوق) باعتبار كونه فاعلا معنى ومعنى الكلام عدم حقوق الله قسما واحدا حال كونه خالصة اى غير متعلق به حق عبد واحد بحيث يرجع نفعه اليه فقط (قوله تميز على الضعف) لعل وجهه ان هذا تميز من مفرد غير مقدار والاكثر فيها الخفض مثل خاتم حديد ويحتمل ان يكون من ضعف شمول التعريف لان الابهام المذكور في التعريف يلزم ان يكون في الذات بحسب اصل الوضع لا بحسب الاستعمال والحقوق في اصل الوضع بمعنى الثبوت اى ما حصل به وكونه مما يكون عاما او خاصا من اوصافه المختلفة عند الاستعمال فلم يكن رافعا للابهام عن الذات بل كونه مبنيا للحال البق واولى (قوله النفع العلم) من تركيبة النفس الانسانية وكمال الحيوة الاخرية فلا يختص باحد دون احد كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باحتياضهم اياه قبله والعبادات كلها كذلك فان شرعيتها عامة لكل من يأتى بها من اهل العالم الصالح للخطاب (قوله وهو سلامة انسابهم) وصيانة الفراش وارتفاع السيف من بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة (قوله يتعالى ان ينتفع بشىء) فلا يجوز ان يكون حقاله بهذا الوجه ولا جهة التخليق لان الكل سواء في ذلك فانه تعالى خالق كل شىء (قوله كحرمة مال الغير) فانها حق العبد لتعلق صيانة ماله بها ومن جملة حقوق العباد الخالصة ضمان الدية وبديل المتلفات والمغصوب وملك البيع والشئ وامثالها (قوله كحد القذف اى جلد الساب العفيفة بالزنا اذا لم يثبت باربعة شهداء بشرابطه المذكورة في الفقه ثمانين جلدة وعدم شهادته ابدا) قوله زاجرا لاخلاء العالم عن الفساد ولذا سمي هذا (فلما تعارض الحقان غلب حق الله تعالى لان المقصود الاصلى من اقامته اخلاء العالم عن الفساد ومال العبد يكون داخل فيه) او نقول ان حرمة الزنا خالصة حقه تعالى كذلك حرمة اظهار الزنا خالصة حقه تعالى وفيه هتك حرمة المقدون ولله ايضا حق في حرمة هتك عرض المسلمين فدل على غلبة حق الله تعالى (قوله حتى لايجرى فيه ايرت) بان مات المقدون ويدعى ورثته فليس لهم اجراء الحد لان الارث خلافة والخلافة لايجرى في حق الله ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات

واعترض عليه ان حرمة مال الغير في احتياج العالم اليها في سلامة الانسان وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الناس كحرمة الزنا في ذلك بل اشد لان الاحتياج الى المال مرجحه بقاء نفس الانسان بالاعتقالات ودفع الحروا البرد والاحتياج الى النوع مرجحه بقاء النوع والتشاجر على بقاء الشخص اكثر واغوى منه على بقاء النوع لعمالة فجعل احدهما حق الله تعالى والاخر حق العبد تحكم (اجيب عنه ان الانسليم ان حرمة مال الغير كحرمة الزنا لحرمة ليعنه وضما وشرما وهو من الكبائر كقتل النفس ولهذا لايجل في دين من الاديان وحرمة مال الغير لغيرهم ولا نسلم ان بقاء النفس اقوى من بقاء النوع بل الاصل اقوى من الفرع صدق الأصول

متفرقة لا يقام عليه الاحد واحد (وعند الشافعي رده حق العبد فيه غالب فيجوز فيه العفو والارث ولايجوز التداخل (قوله ويجوز فيه الارث) اى اذا لم يستوفه الولي استوفاه وارثه

(وهذه الحقوق) الاربعة (تنقسم الى اصل وخلق) فالقسم الاول (كالايمان اصله التصديق والافرار) كما هو مذهب الفقهاء (ثم صار الافرار اصلا مستقلا في حق نفسه وخلفا عن التصديق) اى عن الايمان الذى هو التصديق والافرار (فى احكام الدنيا) بلن يقوم مقامه ويترب عليه حكمه كما فى المكره على الاسلام فلن اقراره قام مقام التصديق والافرار ولن عدم التصديق فيه وهذا كما صار اداء احد الابوين خلفا عن اداء الصغير حتى يجعل مسلما باسلام ادمها لعجزه عن الاداء

(قال وهذه الحقوق آه) والاصوليون قسموا حقوق الله ثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات كاملة وقاصرة وحقوق دائرة بينهما وعبادات فيها مؤنة ومؤنة فيها معنى العبادات ومؤنة فيها معنى العقوبة ثم قسموا حقوق الله ثانيا الى اصل وخلق (قوله اصله التصديق والافرار) يعنى ان الافرار فيه جهتين جهة الاصلية وجهة الخلفية فباعتبار الاول يكون ركنا من الايمان حتى لولم يقر فى عمره مرة او عند الحاجة الى الاداء من غير عذر واكرهه لا يكون مؤننا وقد مر بيانه مرارا (قوله اى من الايمان الخ) يعنى ان خلفية الافرار لا يكون للتصديق فقط لان الايمان لما كان عبارة عن مجموع التصديق والافرار يلزم خلفية الافرار عن مجموعهما ايضا من حيث كونهما ايمانا وتعبير المصنفه بالتصديق لكونه ركنا اعظم منه (قوله كالمكره على الاسلام) يعنى ان اهل الاسلام اذا اكرهوا ذميا او حريرا الى الايمان واقربا يصح به الايمان حكمنا باسلامه ويترب عليه احكام الاسلام جميعا حتى لو رجع عن ذلك والاكراه يصبر مرتدا ويجوز عليه حكم الارتداد (قوله خلفا عن اداء الصغير) اى بسبب التصديق والافرار من احد الابوين يثبت الايمان فى حق الولد الصغير على انه خلق عن التصديق والافرار منه بعجزه عن ذلك وقصور عقله وكذلك صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين فى اثبات الاسلام فى صبي ادخلنا دارنا بالسبى وهو المشهور لكن التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كالمكره لا يخرج عنه فى الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لانه لا يكون للخلف خلق فيكون الشيء خلفا واصلا

(و) القسم (الثانى) اى الخلق (ما يتعلق به الاحكام المشروعة وهواربعة) الاول (منه لسبب وهو اقسام) الاول (منه لسبب حقيقى وهو ما يكون طريقا الى الحكم) اعترز بهذا عن العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم وانها هى دالة على طريق الحكم (من غير ان يضاهى اليه وجود ولا وجوب ولا يعقل فيه معنى العلل) اى لا يكون له تأثير فى وجود الحكم اصلا

فجعل مسلما باسلام الحد
الابوين ويجوز عليه احكام
الميراث فيوثق من مورثه
المؤمن لامن مورثه الكافر
ويصلى عليه اذا مات ذلك الصبي
ويدفن فى مقابر المسلمين
(وقيد فخر الاسلام خلفية
الابوين بان لا يؤدى الصغير
بنفسه ولا يعتبر اداء الابوين
مع اداء الصغير بنفسه بل
كون ايمان الصغير صحيحا
فلا يعتبر الخلفية بخلاف
المجنون فان ادائه بنفسه
لا يخرج عن التبعية لصنوره
لانه ناقص العقل
صلح الاصول

لابواسطة ولا بغير واسطة فخرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى العلة

(قال القسم الثاني اى الخلق) والظاهر المتبادر من عبارة المص رحمه الله ان يكون المراد من هذا القسم الثاني الاحكام التى تكون خلفا عن الاصل ولكن قوله ما يتعلق به الاحكام المشروعة وجعله منقسمة الى السبب والعلة وغيرها يأبى عنه لان قسم الخلق هو من الاحكام وجعل المص رحمه الله الاقرار والشرح اسلام الابوين وكون اهل الدار مسلما ويكون ايضا مخالفا للمنتخب منه لانه كما بينا فى اول الفصل قسم جملة ما ثبت بالحجج على شيئين الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام وقسم الاحكام المشروعة الى اصل وخلق وبين انحاء كل منهما ثم قسم ما يتعلق به الاحكام الى اربعة فبين ان يكون مراد المص رحمه الله فى هذا الموضع من القسم الثاني ما يقابل الاحكام المشروعة لكنه لم يعنون الاحكام المشروعة بالقسم الاول ولم يصرح تقسيم ما ثبت بالحجج اليهما اما اعتمادا على ذهن المخاطبين بعد فهم الاقسام انه ليست من جملة الاحكام بل مما يتعلق به الاحكام واما اكتفاء بالتقسيم الذى حصل فى المنتخب عنه وهذه الشبهة قد عرضها بعض الافاضل من شركائنا على الاستاذ المعظم محمد كريم بن محمد رحيم الغزالي رحمه الله بعد رجوعه الى داره مع تحريرات عديدة يتعلق بمواضع شتى وقال فيها نظن ان كلام المص رحمه الله مدخول وتفسير الشارح خطأ والاستاذ روح الله رحمه الشريفة قرأ على الفقير تحريراته فى آوان التحصيل عنده بعبارة ثم دفعنى بها و اشار الى بالمطالعة وتحرير الجواب فى مقابلتها ونحن بحمد الله تعالى قد وفتت بالجواب فى كثير منها وقلت فى ذلك الموضع ان الامر فى الظاهر كذلك ولكنه يمكن ان يراد من القسم الثاني فى عبارة المص رحمه الله ما يقابل الاحكام المشروعة بقريته كون الاقسام مالم يس من اقسام حكم المشروعات وبعد برهة من الزمان قد وقع على يدي كتاب المنار مع شرحه نوار الانوار ووجدت عبارة صاحب المنار صريحا فيها ظننا اولا وتفكرت فى التطبيق بين كلاميهما ووقع فى خلدى انه يحتمل ان يكون مراد المص رحمه الله من القسم الثاني الخلق لكون ثبوت الخلقية فى كثير من الاحكام لان من الاسباب ما يقوم مقام السبب ومن العلل ما يضاف اليها الحكم ومن الشرايط ما يكون مفضيا وما يكون طريقا اليه فيصح ان يجرى بمنزلة الحكم الاصلى فى اعتبار الشرع ويكون خلفا عن الحكم بهذا الاعتبار ولعله لهذا اذ خل قسم الخلق فيما يتعلق به الاحكام والله اعلم بالصواب هذا ما فى صدق الاصول اوردت بحروفه (قوله وهو اربعة) اى ما يتعلق به الاحكام اربعة العلل والاسباب والشروط والعلامات فان الحكم يتعلق بالعلة تتعلق الوجوب وبالشروط تتعلق الوجود وبالسبب تتعلق الافضاء وبالعلامة تتعلق المعرفة فتحقق الاحكام يتعلق بالكل (وقد قالوا فى وجه الحصر ان ما يتعلق به الاحكام لا يخلو من ان يكون مؤثرا فى اثبات الحكم اولا او الاول هو العلة والثانى اما ان يكون الحكم يوجد عنده

اولا والاول هو الشرط والثاني اما ان يكون علما على وجود الحكم اولا والاول هو العلامة
والثاني هو السبب (قوله الاول منها سبب) وهو في اللغة الطريق نحو فاتبع سببا
والجبل نحو فليمدد سبب الى السماء وبمعنى الباب نحو اسباب السموات والكل
مشارك في الايصال (وفي الاصطلاح فما ذكره المص وقد يطلق على كل وصف ظاهر
منصبت دل السمع على كونه معر فالحكم شرعى وهذا اعم لتناوله كل ما يدل عليه الحكم من
العلل وغيرها فما سبذ كمن اسباب الشرايع حقيقة بالثاني لا الاول لان كلها او بعضها
علة كما للعقوبات (قوله وهو اقسام) قيل مورد القسمة المعنى الاول الذى ذكرناه
انفوا وليس اذ لا يتناول غير القسم الاول وقيل المعنى الثاني وليس ايضا لتناوله العلل
والامارات والصحيح ان المورد ما يطلق عليه اسم السبب كتقسيم المشترك فلا يلتزم معنى
مشارك بينها وكذا في العلة والشرط ولذا جاز عد المجازى منها واشترك بعض الاقسام
بين الثلاثة او الاثنين لاشتراك الاطلاق (قوله ما يكون طريقا الى الحكم آه) حاصله انه
طريق الحكم الى مفض اليه بلا انصاف وجوب ووجود اليه اى وضعه وبلا تعقل التأثير بوجه ولكن
يتخلل بينه وبين الحكم علة لاتضاف الى السبب اى لا تكون مستفادة منه مثل دلالة الانسان
سارقا على مال انسان آخر ليس رقه او على نفسه ليقته ففعل لم يضمن الدال شيئا لان
الدلالة سبب محض وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب
وهو الفعل الذى يشر اليه المدلول باختياره فلا يمكن اضافته الى السبب وعلى هذا فينبغى
ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق احد بغير حق حتى غرمه ما لانه صاحب سبب
محض لكن افتى المتأخرون بضمانه استحسانا لفساد الزمان بالسعى الباطل وكثرة السعادة
فيه (قوله وجود) المراد منه صحة قولنا وجد عنده ولا يكون له تأثير احترام عن الشرط
اذ وجود الحكم عنده (قوله ولا وجوب) المراد منه صحة قولنا وجد فوجد اى لزوم المعلول
العلة لزوما عقليا صحح المترتبة بالفاء احترامه عن العلة لان الحكم يضاف اليها لا الى السبب
ولو كان مضافا اليه لكان علة العلة لاسبابا حقيقيا كسوق الدابة وقودها وهذا قسم آخر
من السبب غير السبب الحقيقى يسمى السبب فى معنى العلة واما السبب الذى له شبهة
العلة وهو السبب المجازى الثانى من اقسام السبب (قوله لباواسة) كما فى علة العلة وهى
ايضا تسمى سببا لكونه مؤثرا باواسة العلة (قوله بغير واسطة) اذ لو كان مؤثرا بغير
واسطة فهى العلة فيكون الحكم مضافا اليها

(اعترض على هذا الاصل وهو
ان السبب المحض لا يضاف
اليه الحكم ودلالة المحرم
على الصدد سبب محض لانها
تخلل بينها وبين المقصود
فعل فاعل مختار ومع هذا
يوجب الضمان وان المودم
اذ دل على سرقه مال المودية
يضمن مع انه سبب محض لاجل
فخر الاسلام عن الاول بان لا نتم
ان الدال سبب محض بل هو
في ازالة امن الصيد مباشرة
والمباشرة توجب الضمان
(وعن الثانى ان الضمان
عليه ليس باعتبار الدلالة بل
باعتبار انه يشر جناية على
ما التزمه من الحفظ بالتضييع
فصار ضامنا بالمباشرة لا بفعل
المدلول (ورد بان الاجنبى
ايضا التزم بالاسلام ان لا يدل
السارق على مال آخر وقد ترك
ما التزم فضمن) واجب
بان الالتزام بعقد الاسلام
انما هو مع الله وقع ضمنا
وموجب ذلك الاثم ونحن
نقول به وفى الوديعه والاحرام
وقع التزام الامن والحفظ
قصدا والدلالة تنافيهما
وامثلته كثيرة فى المطولات
صلح الأصول

(و) الثانى من اقسام السبب سبب مجازى (كالبمين بالله تعالى ونحوهما) مثل البمين بالطلاق
والعتاق انما سميت البمين بالله تعالى او بالطلاق او بالعتاق سببا مجازا لانها انما شرت للبر
سواء كن بالله تعالى او بغيره والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة فى البمين بالله تعالى
ولا لاجزاء فى البمين بغير الله تعالى اذ البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث

لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء لان المانع عن الشئ لا يكون سببا لثبوته وطريقا اليه ولكنها لما احتملت ان تفضى الى الحكم عند زوال المانع سببت سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤل كما سمي الى مبتاهذا الاعتبار في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وهذا عندنا وعند الشافعي ربه جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا وهو بمعنى العلة فليطلب وجهه وجوابه في المطولات اعلم ان المعلق الذي سميناه سببا مجازا ياله شبهة الحقيقة اى شبهة علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفره هو خال عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية حتى يبطل التجيز التعليق عندنا ولا يبطله عنده

(قوله مجازى كالبين) خص به وان كان السبب مع التأثير مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى منه بالزيادة المكمل عليها (قوله انما اليمين سمين بالله تعالى آه) يعنى سمي اليمين بالله مثل الخنث سببا للكفارة وسمى المعلق بالشرط في اليمين سببا للجزاء بطريق المجاز لان اليمين او المعلق سبب حقيقة لان ادنى درجة السبب ان يكون طريقا الى الحكم واليمين ينعقد للبر اذ هو موجبها الاصلى سواء كانت بالله او بغيره والبر لا يكون طريقا الى الحكم (قوله باعتبار ما يؤل اليه) اى باعتبار ما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق والعتاق ولزوم المنذور به لافضاءها اليه في الجملة فليست اسبابا حقيقة اثر بها لا تفضى اليه لاشتمالها على المانع من تحقق معناها وهو الشرط المعلقة عليه لان الغرض من تعليقها عليه منع نفسه منها فاذا لم يكونا سببين في الحال لم تجز التكفير بعد اليمين قبل الخنث لانه اداء قبل وجود السبب (وجاز التعليق بالملك في الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى المحل عند التعليق (قوله سببا بمعنى العلة) لانها الموجبات على التقادير لاعل لتأخر الحكم اليها فاستدعت المحل فلم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لعدمه والسبب لا ينعقد في غير محله والمرأة الاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليسا بمجلبين للطلاق والعتاق ولا بد للعلة من المحل وجاز التكفير بالمال قبل الخنث عنده لوجه وده (قوله له شبهة الحقيقة) باعتبار ان التعليق يمين واليمين شرعت لتأكد البر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء وهو وقوع الطلاق والعتاق في اليمين بهما على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء ليكون وجوب الجزاء مانعا من تفويت البر فيكون واجب الرعاية واذا صار مضمونا بالجزاء صار للجزاء شبهة الثبوت في الحال اى قبل فوات البر فكل اليمين بالطلاق والعتاق سببا حقيقيا له (قوله وعند زفره) اى عنده مجاز محض لانه لا بد للسبب من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فوجب قطع السببية بالكلية فبذ هبنا بين الافراط والتفريط (قوله حتى يبطل التجيز التعليق عندنا) فيها اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم طلقها ثلاثا قبل ان تدخل الدار فعادت اليه بعد المحلل ثم وجد الشرط لم يقع شئ عندنا لاهم من ان التعليق يمين وموجبه

(والحاصل ان الشبه تجرى مجرى الحقيقة عندهم في طب الخلل في اكثرو المواضع احتياطاً كالغصب فان الأصل فيه الرد الى رداً لمن ثم صار الى انسان بعد الهلاك ولكن مع وجود الغصب لم ينتقل الى الانسان ومع ذلك فيه شبهة ايضاً القيمة مع وجود الغصب ولذلك صح الإبراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام الرهن ولو لم يكن للقيمة ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الأحكام لأن الإبراء عن الرهن لا يصح إلا بغيره والكفالة لا يصحان إلا بالدين القائم في الحال (وذكره قاس المسئلة على ما اذا عتق طيلاً لطفلة الثلاث أو الأجنبية بالملك بأن قد ان كحتك فانت طالق فان الحل ليس بموجود ابتداء مع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلا يبقى انتهاء في المتنازع فيه أولى بأن يقع الطلاق حينئذ لان البقاء أهمل من الابتداء (وأجابوا عنه بأن فرق بينهما ان الشرط ههنا أعني في صورة التعليق بالملك هو انتملك بمعنى العلة لأن ملك الطلاق إنما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة انشئت قبل العلة لأنه لا يستنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته أي لا يتحقق شبهة ثبوت الجزاء قبل شبهة ثبوت العلة فلذلك يقتضي الحل وأما فيما نحن فيه فللجزاء شبهة الثبوت عند التعليق فيقتضي التعليق دوام الحل كونه سبباً فإذا انجزا التلت فقد انتفى الحل فبطل التعليق صدق الأصول

البر فيكون هو المقصود شرعاً فلا بد من ان يكون مضموناً بالجزاء وإذا صار مضموناً بالجزاء صار للجزاء شبهة الثبوت وثبوت الجزاء حقيقة لا يستغنى عن الحل حتى يبطل بفواته فكذا شبهته لا يستغنى عن الحل وقد فات الحل بتنجيز الثلاث فبطل التعليق ضرورة (قوله ولا يبطله عنده) أي يقع عنده لأنه لما نفى شبهة العلة الحقيقية لم يحتاج إلى إبقاء الحل بناء على أن المعلق بالشرط قد حال التعليق بينه وبين عمله فوجب قطع السبب فيه بالكلية فلم يحتاج إلى الحل واحتمال صيرورته سبباً في الزمان الآتي لا يوجب اشتراط الحل في الحال بل يكفي احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها إليه بعد زواج آخره وفي الحال يمين وعملها ذمة الحال فتبقى ببقائها فلا يبطل التعليق بتنجيز الثلاث

(و) الثالث من أقسام الأسباب المشر إلىه بقوله (الإيجاب المضى) كقوله انت طالق (غدا فسبب للحال) إلا أن حكمه تأخر بواسطة الإضافة (وهو) من أقسام (العلل على) ما يجيء أقسامها (وجه المحصر في الأسباب على ما قاله ابن الملك أن المضي إلى الحكم إما أن يكون في الحال أو في المثال والثاني هو السبب المجزى والاول إما أن يكون له تأثير أو لا فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي (و) الثاني من القسم الثاني المتعلق به الأحكام (العلة) وهي في الشرع (عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم) أي ثبوته احترز به عن الشرط (ابتداء) أي بلا واسطة فخرج به السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات ويشتمل التعريف على العلة الموضوع كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات

(قوله فسبب للحال) ولهذا الوقال لله على أن اتصدق بدرهم يوم الجمعة فتصدق به قبل مجيئه صح عن التذوق لان انعقاد السبب وهذا القول مقابل للإيجاب المعلق يعني أن الإيجاب المعلق بالشرط يكون سبباً في حال وجود الشرط والإيجاب المضى إلى الوقت سبب للحال (قوله إلا أن حكمه تأخر الح) ولما منع عن كونه سبباً وهو التعليق والإضافة لا يخرج من السببية يؤيد ذلك أن إضافة إيجاب الصوم على المسافر إلى عدة من أيام آخر لا تخرج شهود الشهر من أن يكون سبباً في حقه مثله في حق المقيم حتى صح الإداعنه (قوله من أقسام العلل) عدوه سبباً لإضافة الحكم إلى الزمان فيتأخر الحكم عن السبب ولو كان علة حقيقة لما تأخر الحكم عن علته (قوله العلة) هي لغة المغير أو مأخوذة من العلل وهو الشربة بعد الشربة أو المؤثر في أمر من الأمور سواء كان المؤثر ذاتاً أو صفة وسواء أثر في الفعل أو الترك في الكشف ووجه تسمية العلة الشرعية بالعلة على الأول لها فيه من تغيير حال المنصوص عليه من الخصوص إلى العموم وعلى الثاني لها أن الحكم يتكرر بتكررها فهي

ولكن ايجابه لما كان غيبا
عن العباد لمعجزهم من دركه
شرع العلق ونسب الوجوب
اليها فصارت موجبة في حق
العباد واضيف ثبوت الحكم
اليها يجعل صاحب الشرع
ايها كذللك والمضى حق صاحب
الشرع هي اعلام خالصة للحكم
مثل افعال العباد من الطاعات
وانعاصي فانها ليست بموجبة
للثواب والعقاب بذواتها
لان العبد بعمله لا يستحق على
مولاه شيئا الا ان الله تعالى
يفضله جعلها موجبة للثواب
فقد الله تعالى جزاء بما كانوا
يعملون الح صدق الاصول

كالمعلل في اقتضاء التكرار وعلى الثالث ظاهر (قوله اي ثبوته) فسر به لان المتبادر من
الوجوب عدم جواز تخلل الحكم بذاتها مع انهم قالوا ان علل الشروع غير موجبة بذاتها
وانما الموجب للحكم هو الله تعالى (قوله احترز به عن الشرط) فان الشرط يضاف اليه
وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه (قوله السبب والعلامة وعلة العلة) فانها
لا يضاف اليها وجوب الحكم بلا واسطة وان كان في بعضها كعلة العلة اضافة وجوب الحكم لكنه
بواسطة (قوله والتعليقات) لان الحكم يثبت فيها بطريق الانقلاب لا ابتداء لان المراد
بالوجوب ابتداء ان يثبت بلا واسطة (قوله كالبيع والنكاح) فان البيع جعله الشارع علة
للملك والنكاح علة لمالك المتعة وكالقتل للقصاص والاقوات للعبادات (قوله كالعلة المؤثرة
في القياسات) فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما تقرر في عمله

(وهو) اي ما يضاف اليه وجود الحكم (اقسام) سبعة لان العلة الشرعية لا يتم الا باوصان
ثلاثة احدها ان يكون العلة اسما موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة
(والثاني ان يكون علة معنى بان تكون مؤثرة في ذلك الحكم) وثالثها ان تكون علة حكما بان
يكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ فباعترار استكمال هذه الاوصان وعدم
استكمالها تنقسم الى سبعة لانه ان لم يوجد الاضافة والتأثير والترتيب لا يوجد العلية اصلا
وان وجد احدها منفردا يحصل ثلاثة اقسام كما اذا كانت العلة اسما اي صورة فقط لا معنى
وحكما او كانت معنى فقط لا اخويه او كانت حكما فقط مثال الاول كالاجاب المطلق بالشرط
ومثال الثاني كاحد وصفي العلة التي هي ذات وصفين مثاله ربوا النسبئة باحد الوصفين
القدر والجنس ومثال الثالث كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حر البئر (وان
وجد الاجتماع مناهيين الاثنين فثلاثة اقسام اخر العلة اسما ومعنى لاحكما والعلية اسما
وحكما لا معنى والعلة معنى وحكما لا اسما مثال الاول كالبيع بشرط الخبار ومثال الثاني كالسفر
لرخصة والنوم للحدث ومثال الثالث كافر وصفي العلة وان وجد الاجتماع في الثلث يحصل
قسم آخر فيرتقى الاقسام الى سبعة مثاله كالبيع المطلق

(قوله اي ما يضاف اليه الحكم) توجيه لتذكير الضمير قال في التلويح ان لفظ العلة لما كان
يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاولوا في هذا
المقام تقسيم ما يطلق عليه العلة الى اقسامه (قوله باوصان ثلاثة) باضافة الحكم اليها
وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان (قوله موضوعة لموجبها) بان يكون موضوعة في
الشرع لاجل هذا الحكم ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعق بالشري
وهلك بالجرح (قوله بان تكون مؤثرة) بان يكون العقل حاكما بان هذا الحكم ثابت به

وهو منشأ بذاته (قوله كالايجاب المعلق بالشرط) وكذا البين قبل الخنث فانها علة اسما لان الحكم وهو الكفارة والجزء ايضا اليها ولكن الحكم لم يثبت في الحال فلم يكن علة حكما وهي غير مؤثرة في ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته فلم تكن علة معنى (قوله كالحكم وصفي العلة) المركبة منها تركيب علة الربوا من القدر والجنس عندنا فكل علة معنى لان له مدخلا في التأثير لكونه مقوما في المؤثر المتام ولا شك ان الجزء عندهم حقيقة قاصرة فقوله لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول لا ينافيه لاسما لعدم الاضافة فانها الى المجموع ولا حكمافانه يتأخر الحكم عنه زمانا اذ المراد غير الجزء الاخير ويسمى وصفه شبهة العلة وحاصله انه لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلة فيثبت به ربا النسبة لان فيه شبهة الفضل لما في التقدم منية عليها واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت به شبهة العلة فجرد الجنس كالقوى بالقوى او القدر كالخطبة بالشعير او الصفر بالحديد يحرم النسبة (وهذا بخلاف ربا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كبنى والنص قايم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كبنى شتم يدا بيد كذا في التلويح (قوله مثال الثالث) وهي العلة حكما فقط لاسما لعدم موضوعيته للحكم لعدم الاضافة اليها ولا معنى لعدم التأثير فيها والحق انه الشرط الذي في حكم العلة ولذا لم يورد فخر الاسلام ولا في المنار لان الحكم مقرب عليه من غير وضع وتأثير لكن التقسيم العقلي يقتضيه ولذا اورد في الشبهة في التقسيم (قوله مثل حفر البرء) وفيه بحث فان حفر البرء في الطريق ليس علة للضمان بل شرطه فليس الحكم متوقفا عليه ومتصلا به كما هو معنى العلة حكما بل هو متصل بعلة اعني الثقل نعم لا يضاف الحكم اليها لانه لا يصاح لذلك لان الثقل امر طبيعي يضاف الى الشرط كما يأتي فلو جعل من مثال الاول باعتبار الاضافة وعدم الاتصال والتأثير لكن اقرب (ومثاله الجزء الاخير من السبب الداعي القائم مقام المدعو فان الحكم لا يضاف اليه بل الى المجموع ولا يؤثر لان المؤثر المدعو اليه ولكنه لا يترأخى عنه وذلك كاسترخاء المفاصل المستفاد من الهيئات المخصوصة (وفي التحرير ما اقيم من دليل مقام مدلوله كالاخبار عن المحبة في ان كنت تحبيني فانت كذا الوجود الطلاق عند اخبارها عن جهالة مع انتفاء وصفه له وتأثيره فيه (قوله كالبيع بشرط الخبار) والبيع الموقوف اما اسما من حيث ان الملك يضاف اليه واما معنى فلانه مؤثر في الحكم في الجملة وليس بعلة حكما اذ الحكم وهو ثبوت الملك متراخ الى اسقاط الخبار ودلالة كون البيع علة لاسبابا ان المانع اذ زال وجب الحكم به من حيث الايجاب ولهذا لا يملك المبيع بولده الذي حدث قبل زوال المانع بعد الايجاب وكذا الايجاب المضى الى وقت كذا لو قال الله على ان اتصدق بدرهم غدا علة اسما ومعنى ولهذا الوتصدق به اليوم جاز من المنذور لاحكاما لانه لم يلزمه التصديق في الحال (قوله كالسفر للرخصة) اما حكما فلان قصر الصلوة ثبت بمجاوزة بيوت المصر واما اسما

(قال في التلويح وهو عند الامام السرخسي حجب بعض لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود لا تأثره مالم ينضم اليه الجزء الاخير اذهب فخر الاسلام الى انه وصفه شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول انتهى اقول هذا انما يريد على القائل بالتأثير بالفعل واما القائل بشبهة التأثير فلا لانه لو لم يكن في التأثير مدخل لكانت العلة هو الجزء الاخير فقط وبؤده ما قال الحسن على لا يزم من عدم تأثير جزء العلة في جزء المعلول عدم تأثيره في الكل تأثيرا ما كيف ولو لم يكن لكل جزء اثر في تمام المعلول لم ينعج اليه في العلية انتهى صلق الاصول

فلان الرخص نسب الى السفر شرعا يقال رخصة السفر القصر وليس بعلة معنى لان المعنى المؤثر في هذه الرخص المشقة الا ان الشرع اقام السفر مقام المشقة لانها امر باطن تتفاوت احوال الناس فيها فلا يمكن الوقوف على حقيقتها فاقامه الشرع مقامها لانه لا يخلو عن مشقة ما (قوله والنوم للحدث) فان المؤثر للحدث خروج الجنس واقيم النوم مقامه فكل علة للحدث اسما يقال انتقض بالنوم وحكما لعدم تأخره عنه لامعنى لانه ليس بهوثر فيه (قوله كآخر وصفى العلة) كانت طالق ان دخلت ما تبين الدار بن تطلق ان وجد الثاني في الملك اما كونه علة لان التأخر مؤثرا واما حكما فوجود الحكم عنده واما عدم كونه علة اسما فلان الحكم مضى اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما وانما اضيف الحكم الى الوصف الاخير دون الاول لانه يرجح على الاول في التأثير لوجود الحكم عنده (قوله وان وجد الاجتماع في الثلث) وهو العلة اسما وحكما ومعنى وهو الحقيقة في الباب كلبيع المطلق عن الشرط فانه موضوع للملك وهو يضاني اليه بلا واسطة وهو مؤثر في الملك

(و) الثالث من القسم الثاني المتعلقة بالاحكام (الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب) واعلم ان ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض وشرط هو في حكم العلة وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لاحكام وشرط هو كالعلامة الخالصة كالاخصان للزنا

(قوله ما يتعلق به الوجود دون الوجوب) اي يتوقى الثبوت عليه بلا تأثير ووضع بان يوجد الحكم عند وجوده لا بوجوده كالدخول في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقى على وجود الدخول ويصير الطلاق موجودا عنده لا واجبا به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول ولا اثر للدخول في الطلاق من حيث الثبوت به حتى يكون علة ولا من حيث الوصول اليه حتى يكون سببا فلا يكون الدخول سببا ولا علة فيكون شرطا (قوله شرط محض) وهما لا يلاخط فيه صحة الاضافة كما في العلة او الانضاء كما في السبب بل مجرد توقى الحكم او توقى انعقاد علية عليه (وتوثيره ان الشرط المحض اما حقيقي يتوقى عليه الشئ في الواقع او يحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للتلکح او الاعند تعذره كالطهارة للصلوة واما جعله يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يسدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها فهي طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف فعلق له به كالشرط والفرق بينهما كما قال العلامة الفلاني ان الحقيقي ما يتوقى عليه الحكم بحسب العقل او بحسب الشرع والجعل ما يتوقى عليه الحكم شرعا يجعل المكاني (قوله وشرط هو في حكم العلة) فان العلة ان صاحت لاضافة الحكم فيها والاضيف اليه تشبيهه بها في تعلق الحكم ولكون علية العلة جعلية وفي الحقيقة امرات

إبخلاب من حفرة أرض نفسه
فلاضبان عليه وكذا لأضبان
على الحافر إذا وقع واحد
نفسه إلى الحفر لأن العلة سالحة
لاضافة الحكم اليها وهو
وقوعه فيه (قيل ينبغي أن
يزيد فيه قيدا آخر وهو أن
لا يعارضه سبب صالح لضافة
الحكم فهو مقدم في الخلقة
عن الشرط صدق الأصول

كما سبق الإشارة إليه مثاله حفر البئر في غير ملكه وشق الزق الذي فيه ما يبيع فإن علة
الهلاك في المثالين هي الثقل والسيلان وهما أمران طبيعيان فلا تصاح العلة فيهما لضافة الحكم
اليهما فاضيفت إلى الشرط وهو الحفر والشق فانهما شرطان للهلاك فإن الأرض والزق كانا
مانعين منه وبالحفر والشق زال ذلك المانع فيضاً التلى اليهما لانهما يصلحان للضافة
لان هذا الفعل تعد في حق الغير (قوله وشرط له حكم الاسباب) وهو عبارة عن سابق
اعترض بينه وبين الحكم فعل المختار غير منسوب اليه فخرج بالسابق الشرط التعليقي
وبفعل المختار نحو سيلان المايح وبغير منسوب اليه نحو سير الدابة بعد
سوقها والطيران بعد فتح باب القفص عند عمد رة مثاله حل قيد عبد حتى ابقى لم يضمن
لحدوث الاباق باختبار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط وصار كالسبب فكان التلى
مضافا إلى العلة المعترضة لا الشرط وبيان كونه شرطاً في حكم السبب ان الشرط المحض
يتأخر عن صورة العلة والسبب يقدمها لانه طريق إلى الحكم ومنض اليه بان يتوسط العلة
بينهما فيكون متقدماً لا محالة فحل القيد لما كان متقدماً على الاباق الذي هو علة التلى كان شرطاً في
معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة إلى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق
الدابة (قوله وشرط اسماً لا حكماً) كاول الشرطين تعلق بهما حكم بملاحظة ترتيبهما نحو ان
دخلت هذه الدار وهذه فانت كذا فالاول بحسب الوجود شرط اسماً لتوقى الحكم عليه في
الجملة لاحكاما لعدم تحقق الحكم عنده لان حكم الشرط ان يضاهى إلى آخرهما ولهذا لو قال لا مرأته
ان دخلت هذه الدار وهذه فدخلت احديهما في غير ملكه فكهما فالأخرى في ملك تطلق
خلافاً لرفر لان اشتراط الملك حال وجود معنى الشرط انها لو لصحة وجود الجزاء لان الجزاء لا يوجد
في غير الملك اتفاقاً وانما ينزل عند الشرط الثاني فلا يشترط الاعنده لانه حال نزول
الجزاء المفترق إلى الملك للصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير
الملك اخلت البيمين واللبقاء البيمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها (قوله وشرط وهو
كالعلامة) وهو ما يظهر ويبين تحقق نفس العلة مع خفائها او يظهر تحقق صفتها معه
اي مع خفاء تلك الصفة (وتوضيحه ان علامة الشيء معرفة وانما يحتاج إلى المعرف
ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال في الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهراً
لتحقق نفس العلة مع خفاء ذاتها او لتحقيق صفتها للخفاء فيها يسمى شرطاً وهو علامة اما كونه شرطاً
فلتوقى تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف موقوف واما
كونه علامة فلانه في الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهره ومثال ما كان مظهر النفس العلة
مذكورة في المطولات وما أورده الشارح مثال لما كان مظهر الصفة العلة وهو الاحصان (وبيانه
انه مظهر لصفة الزنا التي هو بها علة للرجم وهي كونه بين مسلمين مستوفيين للذمة
الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هي الداعية إلى استحقاق مثل هذه
العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوماً فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط

فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصحة علته الموقوفة على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامر لها وسابق عليها وعلى الحكم بالوسايط فضلا عن اضافة الحكم اليه ثبوتاً عنده واذا كان الاحصان شرطاً هو علامة لشرطاً محضاً فلا يضمن شهوده اذ ارجعوا مطلقاً لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لا وجوباً ولا وجوداً فلا يجوز خلافها عن العلة اصلاً

(والرابع من المتعلق بالاحكام (العلامة وهي) في اللغة الامارات كالميل في الطريق والمنارة للمسجد وفي الشرع (ما يعرف) بكسر الراء مع التشديد (الوجـود) اي وجود الحكم من غير تعلق وجود ولا وجوب فيكون العلامة دليلاً على ظهور الحكم عند وجودها فحسب مثل التكبيرات في الصلوة فانها اعلام على الانتقال من ركن الى ركن وقد يسمى العلامة شرطاً مجازاً وذلك (كالأحصان) في باب الزنا قبل احصان الزنا عبارة عن سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان والاسلام ومن نتيجة كون الاحصان شرطاً مجازاً او علامة حقيقة لا يضمن شهوده اذ ارجعوا بعد الرجم مع شهود الزنا نادية المروجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة لما عرفت انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ رحمهم الله تعالى لان الشرط صالح لاضافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم

(فقول ما يعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف قوله من غير ان يتوقف به وجوب احتراز عن العلة لتوقف وجوب المعلول عليها وقوله ولا وجود احتراز عن الشرط فانه يتوقف عليه وجود المطلوب صدق الأصول وقدمهم بعضهم كون الزنا مع الاحصان علة للرجم ودفع ذلك من وجهين احدهما ان في ذلك خروجاً عن اقوال العلماء وذلك غير معتبر عندنا والثاني ان الاحصان من الخصال المحمودة فلا يصلح ان يكون علة للهلكة لكن يجوز ان يكون شرطاً لتفليظ الجنابة لأن الجنابة مع تكامل النعم يوجب التفليظ الجزاء صدق الأصول

(قال المص ما يعرف الوجود آه) وهي اما محض اي خالص عن شوب الاقسام الهاقية دال على وجود امر خفي سابق كالتكبير للانتقال واما بمعنى الشرط كما مر من نحو الاحصان واما بمعنى العلة كالعلل الشرعية واما علامة مجاز كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقي وقد سبق انه لامنفات بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبار والمحيطات وقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف وقوله من غير ان يتعلق به احتراز عن العلة لتوقف وجوب المعلول عليها ولا وجوداً احتراز عن الشرط (قوله وقد يسمى العلامة شرطاً مجازاً) لان الحكم لما لم يثبت عند عدمه اشبه الشرط فجاز نسبته اليه كذلك ايضاً وقد سبق بيانه (قوله كالأحصان) كون الاحصان علامة طريق القاضي ابي زيد رحمه الله واختار بعض المتأخرين والمص تبعمهم (وانما قالوا علامة لشرطاً لان حكم الشرط منع انعقاد العلة الى وجود الشرط والاحصان لا يمنع عليه الزنا عند وجوده لان الزنا اذا وجد لم يتوقف حكمه على حدوث الاحصان بعده فان الاحصان لو لم يوجد قبله بل حدث بعده لا يثبت بحديث الرجم ولو كان شرطاً لثبت في هذه الصورة ايضاً ومعلوم انه ليس بعلة له ولا سبب لانه مفض لا معرف فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوباً او عنده وجوده ولكنه

عبارة عن حال في الزاني يصبر الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرف ان الزنا حين
وجد كلن موجبا للرجم فكلن علامة لاشروطا وهذا معنى قولهم اذا وجد الزنا لم يتوقف حكمه
على احصان يحدث بعده لان الشرط الغير التعليقي يجب تأخره عن صورة العلة حتى
يقال ان كونه سابقا على الزنا غير متأخر عنه لايخل شرطه كالطهارة مثلا فإفاده العلامة
الفنارى وعند المتقدمين وعامة المتأخرين انه شرط لان شرط الشيء ما يتوقف عليه
وجوده والاحصان بهذه المثابة (قوله عبارة عن سبعة اشياء) وقال شمس الاثمة ان شرط
الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامرأة هي مثله واما العقل
والبلوغ فهما شرط الاهلية للعقوبة والحرية شرط لتكبير العقوبة لا الاحصان (قوله بخلاف
ما اذا اجتمع الح) وذلك كما اذا شهد عدلان على ان المولى علق عتق عبده بدخول الدار
وشهد آخر ان بان العبد قد دخل الدار فهما شاهدان الشرط ثم رجع شهود الشرط واليمين
لاضمان على شهود الشرط بل على شاهدي البين خاصة لانها صاحبا علة فلا يضاف التلق الى
شاهدي الشرط مع وجود شاهدي العلة واما اذا رجع شهود الشرط خاصة فقال شمس الاثمة
لاضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان وقال فخر الاسلام يجب الضمان

(فصل) في بيان (الاهلية) لما فرغ من بيان الحجج وما يتعلق به شرع في بيان الاهلية
اذ هي مناط التكليف والخطاب فقال (المعتبر فيها) اي في الاهلية (العقل) اذ خطاب من لا يعقل
قبيح فكلن معتبرا فيه لكنه خلق متغافوا فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير قالت

(قوله في بيان الاهلية) اهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وهي في لسان
الشرع عبارة عن صلاحيته للحكم (قوله المعتبر فيها العقل) اذ سببه الفهم اي فهم الخطاب
وهو شرط التكليف ولما اطلق الحكماء وغيرهم العقل على معان كثيرة احتيج الى تفسيره بهامو
المراد منه فالمحققين من الحنفية كفخر الاسلام وصدر الشريعة وابن الهمام ومن قبلهم وبعدهم
قالوا ان العقل نور في بدن الادمي يضيء به طريق يمتد به من حيث ينتهي اليه درك الحواس
فيبتدى المطلوب للقلب فيدرك القلب بتامله بتوفيق الله تعالى عز وجل ومعنى ذلك انها قوة
للفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات فقولهم نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها
يحصل الادراك يضيء اي يصير ذا وضوء اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق
والمراد به الافكار وترتيب المبادئ الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث
يهتدى القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقولهم من حيث ينتهي اليه
متعلق بيبتدى والضير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس
فيبتدى اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه
القلب بتأمله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامة لا بتأثير النفس وتوليدها

فإن الأفكر معداة للنفس وفيضان المطلوب إنما هو بالهام الله سبحانه وتعالى كذا في التلويح وفي صدق الأصول تفصيل في هذا المقام (قوله خلق متقواتا) في أفراد الناس بحسب الفطرة بالاجماع وبشهادة من الآثار ولا يناط التكليف بكل قدر من العقل بل رحمة الله اقتضت أن يناط بقدر يعتد به فأنيط ببلوغ الأدمى حال كونه عاقلا غير مجنون لأن البلوغ مع العقل مرتبة كما العقل فلها اعتداد ويعرف كونه عاقلا بالصادر عنه من الأقوال والأفعال فإن كانت على سنن واحد كان معتدل العقل وإن كانت متفاوتة كان قاصر العقل فالتكليف دائر عليه وجودا وعدم ما وفي سنن البيهقي الأحكام إنما تعلق بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها إلى عام الخندق بالتميز تأمل

قالت الأشعرية لا عبرة للعقل أصلا في معرفة حسن الأشياء وقبحها ولا في إيجاب شيء أو تحريمه من غير السمع فله العبرة دون العقل أيضا وهو قول أصحاب الشافعي رة حتى أبطلوا إيمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة إن العقل علة موجبة لها استحسانه ومحرمة لها استقبحة فيهما فوق العلل الشرعية وقالوا الأعذر لمن غفل في التوقف من طلب الإيمان والصبي العاقل مكلف بالإيمان ومن لم تبلغه الدعوة أصلا إذا لم يعتقد إيمانا وكفرا من أهل النار لوجوب الإيمان بمجرد العقل وأما في الشرايع فمعدور حتى يقوم عليه الحججة وهكذا روى عن أبي حنيفة رحمه الله وعليه مشايخنا من أهل السنة ونقول في الذي لم تبلغه الدعوة أنه غير مكلف بمجرد العقل فإذا لم يعتقد إيمانا ولا كفرا كان معدورا إذا لم يصادق مدة فيمكن فيها التأمل والاستدلال بأن وصل حد البلوغ في قلة الجبال ومات من ساعته ولم تبلغه الدعوة (وعند الأشعرية إن غفل من الاعتقاد حتى ملك أو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معدورا ولا يصح إيمان الصبي العاقل عندنا يصح إيمان الصبي العاقل وإن لم يكن مكلفا به فيجب الحكم بصحته لأنه نفع محض حتى افتخر على كرم الله وجهه بذلك على الأصحاب وقال * سبقتكم إلى الإسلام طرا * صبي ما بلغت آوان حلم *

(قوله لا عبرة للعقل أصلا) لا نزاع لاحد في أن الفعل حسن وقبيح عقلا بمعنى صفة الكمال والنقصان وبمعنى ملازمة الغرض والنبوى ومتأخرته بل في حسن الفعل بمعنى أن يستحق فاعله مديحا وثوابا وقبح الفعل بمعنى أن يستحق فاعله ذما وعقابا فعند الأشعرى هو شرعى قالوا إن الأفعال كلها كالإيمان والكفر والصلوة والزنا وأمثالها قبل ورود الشرع سواسية ليس في فعل استحقاق ترتب الثواب ولا استحقاق ترتب العقاب والشارع جهل بعضها مستحقا لترتب الثواب فامر به وبعضها مستحق لترتب العقاب فنهى عنه فما أمر به الشارع فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح فليس الحسن عنده إلا بمعنى ما أمر به ولا القبيح إلا بمعنى ما نهى عنه ولا يثبت الحسن والقبح إلا بنفس الأمر والنهى ولا مدخل للعقل في حكمه وجهة شرعيته فالشرع هو المثبت والمبين ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وبالعكس لم يكن ممتنعا (وعندنا وعند

المعتزلة هو عقلى اى واقعى لا يتوقف على الشرع ففى نفس الامر قبل ورود الشرع بعض الافعال حسنة تستحق ترتب الثواب على فاعلها وبعض الافعال قبيحة تستحق ترتب العقاب على فاعلها فها هو حسن امر به الشارع وما هو قبيح نهى عنه الشارع فان الامر حكيم فالشارع كشف عن الحسن والقبح الثابتين للافعال فى نفس الامر كما ان الطب يكشف عن النفع والضرر الثابتين للدوية فى نفس الامر واما العقول فربما تهتدى الى الحسن والقبح الواقعيين كحسن الصدق والتفيع والكذب الضار وربما لا تهتدى اليهما الا بالبرهان كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال وربما لا يهتدى اصلا لكن الشرع كشف عن حسن وقبح واقعيين (والفرق بيننا وبين المعتزلة ان حسن الافعال وقبحها عندنا لا يستلزم حكما من الله بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الله اذ الحاكم هو الله تعالى لقوله سبحانه ان الحكم الا لله امر ان لا تعبدوا الاياه ولا يثبت الحكم الشرعى الا بالخطاب وورود الامر والنهى ولكن يتحقق الجهة الصالحة لهما يصير مستحقا لتخصيص الحكم به صالحا للورود الشرع بهما من جهة الحكيم المطلق الذى يستحيل منه افعال الحكمة وترجيح المروج واهدار المصلحة نظير ذلك ولاشبيه فى الحقيقة العلة المستدعية لحكم الاصل فى الفرع مالم يحكم به المجتهد ولم يستنبط لم يكن هناك حكم وكالمصلحة المقتضية للانتظام فى الممالك وفى المدن مالم يحكم به الملك فليس ثم حكم (وعند المعتزلة يوجب الحسن والقبح الحكم ولو لا الشارع وكانت الافعال وفاعلوها لو جبت الاحكام فالفعل الصالح للاباحة كان مباحا البته لا بمعنى ان لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كفاي وظايف العبادات بل بمعنى انه يقتضى المأمورية والممنوعة شرعا وان لم يرد كما انه يحكم على الله بوجوب الاصلاح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية فالعقل مثبت فى الكل والشرع مبين فى البعض وحاصل الفرق بين مذهب الحنفية والمعتزلة ان حسن الفعل وقبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة ولاستحقاق الحكم فقط عند الحنفية وان الحكم فى العبد ليس بموقوف على امر الله تعالى ونهيه عند المعتزلة وموقوف على امر الله تعالى ونهيه عند الحنفية هذا ومن الله الفضل والاحسان (قوله حتى ابطوا الح) قبل اختلاف الاشعرية فى ايمان الصبى انها موفى احكام الدنيا واما فى احكام الآخرة فمتفق عليه بين الاشعرية والماتريدية لانه نفع محض فى مقفه فبرث الصبى المسلم عن ابيه الكافر عند الشافعى ره لعدم صحة ايمانه فى احكام الدنيا ولا يرث عندنا ولا تبين منه امراته المشركة عنده لانه ضرر وتبين عندنا والجواب عن الضرر ان حرمان الميراث عن المورث الكافر وبينونة المرأة المشركة ليس مضافا الى اسلام الصبى بل الى كفر المورث والمرأة بسبب انقطاع الولاية بينهما والسبب القاطع كفر الكافر لا اسلام المسلم فلا يلزم الضرر من اسلام الصبى تأمل (قوله علة موجبة لها استحسانه) اى حكم العقل بحسنه كشكر النعم وعلة محرمة لها حكم العقل بقبحه ككفران نعماء الله (قوله فوق العلل الشرعية)

لأنها غير موجبة بذاتها بل هي امورات حقيقة يصح تخلف الاحكام عنها كبقاء الصوم مع الاكل
نسباً وعدم الملك في البيع بشرط الخيل (قوله لاء - ندر لمن له عقل) لانهم جعلوا الخطاب
متوجهاً بنفس العقل فاذا صار الانسان بحيث يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغالب
فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه اليه التكليف بالايمان ولا عذر لمن عقل صغيرا كان
او كبيراً في التوقف من الطلب وترك الايمان فكل من الصبي العاقل مكلف بالايمان اي بوجوب
اداء الايمان فيعاقب الصبي العاقل بترك الايمان لمساوات الصبي العاقل البالغ في كمال
العقل وانما عذر في اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب والعقل غير متفاوتة عندهم
في اصل الخلقة (قوله روى عن ايحنيقة) ذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي يوسف
عن ايحنيقة انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالفه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق
نفسه وسائر خلق ربه اما في الشر ايع معذور حتى تقوم به الحجة (قوله وعليه مشايخنا) كابي
منصور المانريدي وهو قول كثير من مشايخ العراق غير ان عنده هؤلاء المشايخ كمال
العقل معرني لا يجاب الله تعالى بالخطاب والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عند
هم موجب بذاته كما ان العبد يوجب لافعاله كما سبق (قوله ونقول الحق) وهذا قول آخر
من ايحنيقة وابي منصور المانريدي وهو المشهور من المذهب واختاره القاضي ابو زيد
وفخر الاسلام وهو الصحيح لان الاجاب على الصبي مخالف لظاهر النص ولظاهر الرواية ايضاً
كذا في الكشف (قوله ومات من ساعته) واما اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك
العواقب لم يكن معذور وان لم يبلغه الدعوة لان الامهال الى اخر الكمدة التأمل بمنزلة الدعوة
في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة (قوله واعتقد الشرك الحق) قال فخر الاسلام ان الاشاعة
الغوا العقل من كل وجه كما ان المعتزلة غالوا فيه فهم تجاوزوا الحد في جعلهم الشرك معذورا
كما تجاوزت المعتزلة في قولهم من اهل النار وقولهم ضعيف ثم بين وجه الضعف لانهم لم
يجدوا من النصوص العقل غير معتبر لاهلية وغير الشرع عنده لغو فليس لهم دليل
على اهداره بالكلية فكلامهم يشل على لغو ومناقضة اما الاول فلما ذكرنا واما الثاني فلان
قولهم في الالفاء انها هو بطريق دلالة الرأي والمعقول وذلك ابطال حجة العقل بالعقل
وهو مناقض محض وفي هذا المقام تفصيل فليطلب في موضعه (قوله افتخر على رضى الله عنه بذلك)
وصحح النبي صلى الله عليه وسلم اسلامه فانه كان يصلي معه وفي تصحيح اسلامه في مق الصلوة
دلالة على تصحيح سائر الاحكام المختصة بالاسلام دنيا واخرى ومن ثم حكم بالاسلام كافر
صلى الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجري عليه سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام وهذا حجة على
الاشعرية ولذا اورد البعض اسلام على رضى الله عنه في صورة الدليل تأمل

ثم الاهلية نوعان اهلية وجوب وهي صلاحية لوجوب الحقوق عليه وله وهي لا تثبت الا بعد

٢) ويجرى فيه العسخ والعقل
موجب وعزم بذاته ولا يجري
فيه العسخ فكان في الاجاب
في التعرّف فوق العقل الشرعية
ولذلك لم يشترط ابدل الشرع
ملا يترك العقل فانكروا
ثبوت رؤية الله تعالى في
الآخرة بالنصوص الدالة قائلين
بان رؤية الملائكة له ولا كيفية له
ما يستحيله العقل وانكروا
ان يكون القايح من الكفر
والمعاصي غير داخلية تحت
ارادة الله تعالى ومشيته لان
اضافتها الى ارادته مما يقبضه
العقل ولما ورد النقل بها
تأولوا بما يوافق العقل
وقالوا ان العقل قرينة المجاز
مدق الاصول

٣) وتمسكوا في ذلك بقصة
ابراهيم عليه السلام فانه قال
لا يهني ارا التوكل في ضلال
مبين وكان هذا القول قبل
الوحى ولذلك قال ارى ولم
يقول اوحى وبان العجزة بعد
الدعوة لا تعرف الا بدليل
عقلي وآيات حدوث العالم ادل
على المحدث من علامات المعجزة
على الرسالة فلما كان العقل
كافيا في معرفة المعجزات الرسالة
كان كفايته في معرفة
الله تعالى بالطريق الاولى
فكان ينه حجة بدون الشرع
ولزم العمل به قال الشيخ فخر
الاسلام ومذهبهم ضعيف ايضاً
لان العقل لا ينفك عن اسر
الهدى لان العقل الذي هو
مناط التكليف في اول الفطرة
غير موجود والنفس غالب
هو اما فاذا حدث العقل حدث
مغلوبا لامن شاء الله من
الخوارص والمغلوب في مقابلة
الغالب كالعدم فبطل حجة
بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة
الغالب الحق مدق الاصول

٤) ومنه انهم قالوا ان العقل
غير متفاوتة في اصل الخلقة
بل متساوية لانه مناط التكليف
فاذا لم يكن من الصبي العقل
بحيث يستأجر الحسن من القبح
علم انه وجد فيه عقل كامل
يصح التكليف بسببه قال اكل
الدين ومشيته القول بوجوب
الاصح وذلك فاسد والبناء
على الفاسد فاسد انتهى
مدق الاصول

(ووربما تمسكوا في ذلك بقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى
ننبعث رسولا فانه لما انتفى

وجود ذمة صالحة وهى محل الوجوب (والذمة فى اللغة العهد وفى الشرع نفس لها عهد سابق قبل لزوم على الصبى ما كان من حقوق العباد من الغرم والعوض ونفقة الزوجات وما كان عقوبة اوجز اءلم يجب عليه كالتقصاى وغيره وحقوق الله المالية تجب عليه كالعشر والخراج) والنوع الثانى اهلية اداء وهى نوعان قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر كالصبى العاقل والمعتوه البالغ ويبتنى على هذه الاهلية صحة الاداء دون وجوبه وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل ويبتنى عليها وجوب الاداء وتسوجه الخطاب

(قوله ثم الاهلية) الخ يعنى بعد ما ثبت انه لا بد فى المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية الخ (قوله وهى محل الوجوب) بناء على تعريفه بالنفس واما على تعريفه بالوصف التى يصير به الانسان اهلا له وعليه فهى السبب للاهلية (قوله وفى الشرع نفس الخ) والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق الذى عاهد الانسان ربه كما يدل عليه قوله تعالى واذا اخذ ربك من بنى آدم الاية حيث فسروه بان الله تعالى لما خلق آدم عليه السلام اخرج ذريته من ظهره مثل النمر واخذ ذلك الميثاق واعادهم الى ظهره ففى الآية دلالة ان فيهم وصفاه اهلية الاجابة والاستجابة قبل فهو العقل والاصح ان للعقل مدخل فيه وليس عينه بسبب خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالمملك وسائر الحيوانات وبذا اختص بقبول الامانة المعروضة فان استعبر بالعهد عن تلك الخصوصية فالذمة فى قولهم وجب فى ذمته حقيقة عرفية وان التزم حقيقة العهد كما ذهب اليه فخر الاسلام واختاره الشارح فلريد بهافيه نفس لها عهداى باعتبارها كمنفسه بها تسمية لها باسم الحال واياها كان فيها دلالة ان فى الانسان وصفا وخصوصية يكون به اهلا للوجوب عليهم وهى الذمة الحاصلة عند الولادة فلكل من ولد ذمة صالحة للايجاب والاستيجاب باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فاتفقه يضمن فاما الحمل فجرء من وجه مسلول لا ينفصل الا بالقرض وحكما ولذا يعتق ويرق ويبتاع تبعالها دون وجه لانفراده بالحياة ومعد الانفصال فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صاح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب لاهلية كالثمن ونفقة الاقارب ونحوهما من الضمانات والموعن لكن الوجوب على المولود لا يقصد الاحكامه وهو الاداء عن اختبار ليتحقق الابتلاء ولم يتحقق ذلك فى حق الصبى لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر مع قيلم السبب ولما جاز ان يبطل جاز منقسما بانقسام الاحكام التى بينها الشارح بقوله فيلزم الخ قوله من الغرم كضمان الاتلاى والعوض كثمن المبيع (قوله ونفقة الزوجات) لانها صلة شبيهة بالعوض اذ تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس للزوجة حصل عوضه وفى

العذاب منهم قبل البتة
انتهى حكم الكفر ويقوا
على الفطرة وبقوله تعالى لثلا
يكون للناس على الله حجة بعد
الرسول فلو كان العقل حجة
قبل النبى لكان حجة الله
قبل بعثة الرسل (واجابوا
عنه انا لم نحكم بكفر قبل مضى
مدة التأمل والادراك بل
الشارع اقام هذه المدة مقام
الدعوة والبعثة لان الله تعالى
خلق فى العقل قوة يعلم بحسن
بعض الاشياء ويعرف بصنع الله
تعالى فى الملك والملكون
بالنظر الى مصنوعات بلا كسب
من الشارع (وقال بعضهم
بان معنى قوله تعالى وما كنا
معذبين للكفر حتى نبعث
رسولا ويعنى بالرسول العقل
فدل على انه لا يكون معذورا
بالكفر بسبب العقل لان من
عرف الكفر فلان يعرف
الايمان اولى صدق الاصول

هذا المقام تفصيل في صدق الاصول (قوله لم يجب عليه) لانه لا يصح حكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل وضربه بعشر على الصلوة من باب التأديب وللاعتياد في المستقبل فهو نفع من المنافع كالبهيمة اى كضر بها عند بعض الافعال فعنه صلى الله عليه وسلم تضرب الدابة على النفر ولا تضرب على العثار وليس بجزاء على الفعل (قوله كالعشر والخراج) فانهما في الاصل من الموعن اى موعنة الارض ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بقصودين والمقصود منهما الهال واداء الولي في ذلك كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبه بخلاف العبادات الخالصة فان المقصود منها الاداء باختبار فلا يثبت في حقها واختلاف في عبادة فيها موعنة كصدقة الفطر فعند محمد ربه لم تلزم عليه لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجع فيها ذلك الحكم للراجع وعندهما تلزم لان الاختيار القاصر بالولي يكفى للعبادة القاصرة (ثم القول بعدم الوجوب لعدم حكمه اسلم من قول بعض مشايخنا بوجوب كلها ثم السقوط بعذر الصبا لدفع المخرج بناء على صحة الاسباب وقيام الذمة امانقلا فحديث رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم ورفع القلم عدم الوجوب (واما عقلا فاذلوا وجبت ثم سقط لوقع عن الفرض اذا ادى ولان الصحابة لم يقولوا بالوجوب عليه اصلا ولان مالا فائدة فيه فاسد وتفصيل هذا الكلام في المطولات (قوله وهى نوعان قاصرة) الحق وتحقيقه انه لا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكاملها وقصورها بقصورها ثم الانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعدادان يوجد كل منهما يخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة كما فى الصبي الغير العاقل ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان فى الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يخرج فى الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والمخرج منفى فى الدين فلم يخاطب شرعا لاول لامره حكمة ولاول ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت فى البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكفى عظيم فاقام الشرع البلوغ الذى يعتدل لديه العقل فى الاغلب مقام اعتدال العقل تبسيرا و صار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطى الاعتبار هذا وان اردت التفصيل فى بيان الاحكام فى هذا الباب لجميع انواعه واقسامه فطليك بصدق الاصول

ولما بين نفس الاهلية شرع فى معترضاتها (وقال ومعترضاتها نوعان) الاول (سماوى من قبل الله تعالى) من غير صنع واختيار من العبد (كالهفر) وانما عد الصغر من العوارض مع انه من اصل الخلقة بناء على انه لا يدخل فى ماهية الانسان فكلن عارضا (واعلم الصغر فى

الاول امره كالجنون في عدم العقل وغير الجنون في ان الصبي اذا اسلمت امرأته يوغر عرض الاسلام الى ان يعقل لان الصغر له حد فيبعد التأخير لانه اذا لم يوغر بل عرض على ابويه فايبا تقع الفرقة ويطلب بالمهر في الحال وهما عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض على ابويه فاذا اسلم احدهما حكم باسلام المجنون تبعوا وان اباي فرق بين المجنون وامرأته ولا يؤخر اذ لا فائدة في التأخير لان الجنون لاحد له فيلزم ان تكون موءمنة تحت كافر وهو ضرر كلى لا يجوز

(قال ومعتزاتها) اى الامور التى تعترض وتطرء على الاهلية فتمنع الاهلية عن بقائها على حالها ويسمى العوارض من عرض له ظهر فصد عن مضيه فانها تمنع اما اهلية نفس الوجوب كاللوث او اهلية وجوب الاداء كالنوم والاعماء او تغير بعض احكامها كالسكر والمرد بالعوارض في هذا المقام انها ليست من الصفات الدائمة اى الامور الداخلة في ماهية الانسان او الامور التى اقتضاها الذات وامتنع انفكاكها عنها الا لحوادث في الانسان ولا العوارض على مهيتها حتى يشكل بنحو الصغر والجهل عكساو البلوغ طردا (قوله ان الصغر فى الاول) اى قبل التعقل كالجنون في عدم العقل فلا يستأهل الاداء كالجنون فلا يصح ايمانه لعدم العقل المميز كما لا يصح ايمان المجنون ومع هذا ليس كالجنون كما ذكره الشارح بل انزل منه لانه عديم العقل والمجنون قد يكون له تميز (واما بعد التعقل يحدث له ضرب من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل سقوطه عن البالغ كونه نفس وجوب الايمان فاذا اذاه يقع فرضا واستغنى عن الاعادة بعد البلوغ خلافا للشمس الائمة ويثاب عليه ويسقط ما يحتمل السقوط عن البالغ بعذر كوجوب اداء الايمان ويعنى عنه كل عهدة يحتمل العفو فلا يعنى رده ولا حقوق العباد ولا يلى على غيره وبالجمله يوضع عنه العهدة ويصح منه ان يباشر بنفسه ويصح ان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اى لا ضرر فيه من لزوم التبعية والمواخذة كقبول الهبة ونحوه فلا يحرم الميراث بالقتل والتفصيل فى شروح المنار (قوله وهما) اى المطالبة والفرقة

(والجنون) وهى آفة تحل الدماغ بحيث تمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل وهو فى القبل يسقط كل العبادات لهنافات القبرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه لكنهم استحسنا انه اذا لم يمتد لا يسقط عنه الوجوب لعدم المخرج فالحق بالنوم والاعماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء موعديا الى المخرج وهذا الاستحسان فى الجنون العارضى بان بلغ عاقل ثم جن واما الجنون الاصلى فمثل الصبا عند ابيوسفه وعند محمد بن بنزلة العارض (وقيل الاختلاف على العكس)

(قوله على نهج العقل) قال المحقق ابو النصر فالوقوف على حقيقته لا يحصل الا بعد الوقوف على حقيقة العقل فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على

عواقب الامور والتميز بين الخير والشر والمعنى الذى يوجب انعدام آثاره وتعطيل افعاله
 الباحث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال من غير ضعف فى اطرافه وفطور فى اعضائه
 يسمى جنونا انتهى احترز بقوله من غير ضعف عن بعض الامراض ثم سببه امانتصان جبلة
 لوسبب عرض من سوء مزاج دماغ او استيلاء تخيل فاسد فنه اصى قارن البلوغ
 وعارضى حصل بعده وكل امامتد او غيره (قوله وهو فى القياس يسقط) الخ لانه ينافى
 القدرة وما ينافى القدرة ينافى الخطاب واذا انتفى الخطاب انتفى وجوب الاداء واذا انتفى
 وجوب الاداء انتفى نفس الوجوب سواء كان الجنون اصليا او عارضيا حتى قال فى من افاق فى
 بعض الشهر لا يجب عليه قضاء ماضى كالصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم فى خلال الشهر وكذا
 لو افاق قبل تمام يوم وليلة لا يجب عليه قضاء مافات (قوله ولذا عصم الخ) توضيح لمنافات
 الجنون الالهية بالقياس حيث عصموا عنه لانه يوجب بطلان الالهية والاتحاق بالبهائم ولذا
 كن نسبتهم الى الجنون كفرا (قوله لعدم الحرج) لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا
 على المكلف فى ايجاب العبادة بعد زواله كالنوم والاعماء وجعل كانه لم يوجد اصلا فى
 ايجاب القضاء كما فى كل عبادة لا يوعى ايجابها الى الحرج بعد زوالها (قوله واذا امتد صل
 لزوم الاداء مؤديا الى الحرج) فى القضاء لدخوله فى حد التكرار وحاد الامتداد فى الصلوة
 ان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محدثه ٢ بصلوة وفى الصوم باستغراق الشهر ليله
 ونهاره فى ظاهر الرواية ٣ وفى الزكوة باستغراق الحول فى الاصح وابو يوسف رآه اقام اكثر
 الحول مقام الكل تبسييرا وتخفيفا (قوله واما الجنون الاصلى) بان بلغ مجنونا فمثل الصباحتى
 لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ
 لم يلزمه قضاء ماضى من الشهر ولا قضاء مافات من الصلوة عنده (قوله وعند محدثه الخ)
 وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل فى وقت نقصان الدماغ لاقعة غير مانعة له
 عن قبول الكمال مبقية له على ما خلق عليه من الضعف الاصلى فكل امرأ اصليا فلا يمكن الحاقه
 بالعدم فبلزم الحقوق مقتصرة على الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء
 واستبقاء كل منها القوة فكل معترض على المحل الكامل بالحقوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم
 عند انتفاء الحرج فى ايجاب الحقوق ووجه المساوات بينها فى الحكم ان الجنون الاصلى قبل
 البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل على حصوله عن امر عارض على اصل
 الحلقة لانقصان جبل عليه دماغه فكل مثل العارض بعد البلوغ (قوله على العكس) اى
 عند محدثه الجنون الاصلى بمنزلة الصبا وعند ابي يوسف هو بمنزلة العارض فينعكس الحكم
 وتماه فى التلويح

٢ بان يصير متاوقما ابراهيمية
 وابو يوسف رحمهما الله
 الوقت وفائدة الخلاف تظهر
 فيمن جن بعد طلوع الشمس
 ثم افاق فى اليوم الثانى قبل
 الزوال فسد محدثه يجب عليه
 القضاء وعندهما لا قضاء عليه
 صدق الاصول
 ٣ ونقل عن بعضهم انه لو كان
 مقيما فى اول ليلة من رمضان
 فاصبح مجنونا فاستوعب الجنون
 باق الشهر لا يجب عليه القضاء
 لان الليل لا يصام فيه فالجنون
 والافاقه سواء صدق الاصول

(والنسيان) وهو غنى عن التعريف وقبل جهل ضرورى لا مكتسب بما كان يعلمه مع علمه بامور

كثيرة لا باقة احترز مع علمه عن النوم والاعماء وبقوله لا باقة عن الجنون وهو لا ينال في
الوجوب في حق الله تعالى كالصلوة فانها تقضى اذا تركت ناسيا لكن النسيان اذا كان غالبا
كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسى في القعدة الاولى يكون عفوا ولا يجعل
عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان

(قوله غنى عن التعريف) لانه امر ظاهر يعقل كل عاقل من نفسه كما يعقل الجوع والعطش
فهو من الوجدانيات (قوله احترز من النوم) لان النائم كما لا يعلم ما علم اولا كذلك
لا يعلم غيره ايضا (قوله وهو لا ينال في الحق) اى لا ينال في نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لبقاء
القدرة بكمال العقل فلا يكون في الاهلية خلل (قوله اذا كان غالبا) في حق من حقوق الشرع
بحيث لا يخلو عنه في الاغلب يكون عفوا لان النسيان من صاحب الحق بلا اختيار للعبد فيصاح
سببا للعفوفى حقه (قوله كما في الصوم) فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعها الى الاكل
والشرب فاجب ذلك نسيان الصوم (قوله والتسمية في الذبيحة) فان ذبح الحيوان يوجب
هبة وخوفا لنفور الطبع منه ويتغير منه حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة
لاشتغال قلبه بالخوف (قوله وسلام الناسى الحق) فانها عمل السلام وليس للمصلى هيئة مذكرة
انها القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه ثم المراد من النسيان هو النسيان الاصلى وهو ما يكون
عن ضعف القوة المتخيلة عن حفظه من غير ان يكون معه شىء من اسباب التذكر وهذا يصاح
عذر الغلبة وجوده بعدم التذكر وفيه ضرب آخر يقع المرء فيه بالتقصير والغفلة بان لم
يراعى سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا النوع يصاح للعتاب فلا يجعل عذر للتقصير من
نفسه ولعدم غلبة وجوده مثل مباشرة المحرم والمعتكف ما يفسد اعرامه واعتكافه لان لهما
احوالا مذكرة من هيئة المحرم واللبث في المسجد فكان بناء على تقصيره فلا يكون عذرا (قوله
ولا يجعل عذرا الحق) لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم لانه لا ابتلاء بالنسيان لا يفوت هذا الاحترام
فحقوق العباد لا يفوت بالنسيان واما حقوق الله فتأبى ابتلاء وليس للعبد على العبد حق الابتلاء

(والنوم) وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار عنه وهو عجز عن استعمال القدرة
فاوجب تأخير الخطاب في حق العمل ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء بالانتباه والقضاء على
تقدير عدمه وينال في الاختيار اصلا حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة
والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته حكم (والرق) وهو عجز حكى لا يقدر
على ما يقدر عليه الاحرار من الشهادة والولاية والقضاء والمالكية وغيرها وانما شرع جزاء
على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله جل ذكره بعدم تأملهم في آيات الله الدال
على وحدانيته جعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك جزاء بصنيعهم

(قوله فترة طبعية) مانعة للعقل والحواس الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر
والجنون والمرض (قوله يوجب تأخير الخطاب) بالاداء الى وقت الانتباه لا متناع الفهم وايجاد
الفعل حالة النوم (قوله ولم يمنع الوجوب) لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولا مكن الاداء
حقيقة او خلفا والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق المخرج بتكثير الواجبات
وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستبدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام
من نام عن صلوة او نسيتها فليصلها اذا ذكرها فان الامر ولغظ عن فيه دليل قيام نفس الوجوب
(قوله وينافي الاختيار) لانه بالتميز ولم يبق بالنائم تميز فصار كلامه كالخمان الطيور (قوله اصلا)
احتراز عن المكره والخاطيء والهزل فان اصل الاختيار فيهم موجود فيعتبر كلامهم لان المعدوم
فيهم الرضاء وعدمه لا يؤثر في وقوع الطلاق والعتاق (قوله ولم يتعلق الخ) فلا يفسد بالكلام
نائما واختير في الفتوى افساده وفي الفقه نائما اربعة اقوال اصحها ان لا يفسد الصلوة والوضوء
وهو مختار الشيخ فخر الاسلام (قل والرق) مولفة بمعنى الضعف يقال ثوب رقيق اي
ضعيف النسيج ومنه رقة القلب (قوله حكيم) احتراز عن الحقيقي لان بعض العبيد يكون
اقوى من الحر حسا وحقيقة لان الشرع جعله ضعيفا عاجزا عن بعض ما يملكه الحر (قوله
وانما شرع) اي في الاصل جزاء على استنكاح الكفار في عبادة الواحد الجبار ثم حكم في البقاء من
غير مراعات معنى الجزاء ان يكون البشيرة عرصة للتملك كالجهاد وصار حقا للعباد كل
في الابتداء حق الله تعالى ولهذا لا يثبت الرق ابتداء على المسلم ويبقى رقيقا وان اسلام
ويكون ولدا لامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه الكثير وصار هذا كالجراح فانه يثبت في الابتداء
بطريق العقوبة على الكفار حتي لا يبتدأ به على المسلم لكنه في البقاء صار من الامور
الحكمية حتى لو اشترى المسلم من ذمي ارض الخراج لزم عليه الخراج (واعلم ان الرق لا ينافي
الوجوبين والاداء الا انه يختص باشياء وهي انه لا يتجزى كلعنك وكذا الاعتاق عندهما وانه
ينافي مالكية المال ولو منافع نفسه الا ما استثنى منه القرب البدنية كالصلوة والصوم فلا يملك
العسرى ولا يصح حجه ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والبدن والدم وينافي كمال الحال في اهلية
الكمالات البشرية الدينية كالذمة والحل وانه معصوم الدم ولا جمعة عليه ولا عيب
ولا تشريق ولا اذان ولا اقلعة ولا حج وانه لا يكون شاهدا ولا مزكيا ولا عاثرا وانه ينافي
الولايات والتفصيل في المطولات

ولهذا اذهب المحققون الى
انه ليس بخير ولا اثم ولا
يتصف بصدق ولا كذب كذا
في التلويح صدق الامول

(والعته) وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلام
العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر اموره وهو كالصبا مع العقل في الاحكام لا يمنع صحة
القول والفعل فيصح عيادته وان لم تحب عليه واسلامه وتوكله يبيع مال غيره مواعيقا بعد غيره
ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكن العته تمنع العهدة اي الزام شيء فيه ضرره فلا

يطالب في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي واما ضامن ما استهلك من الاموال ليس من العهدة المبنوعة اذ هي تحتل العتق في الشرع لانه حق العبد (اعلم ان المعتوه يثبت عليه ولاية الغير ولا يثبت على الغير ولايته لانه عاجز عن نفسه ولذلك سقط عنه الخطاب كالمصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات

(قال والعته) بفتح تين (قوله وهو) اي العته بعد البلوغ كالصبا مع العقل اي مثل آخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه كما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا خلافا لأب زيد حيث ذكر في التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانالم نسقط به الوجوب احتياطاً في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب ورده ابو اليسر بانه نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعاً اذ لا وقوف له على العواقب كصبي ظهر منه قليل عقل (وتحقيقه ان نقصان العقل لها اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حقه اثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضاً كما اثر عدمه في السقوط بل صار مجنوناً لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال يحدث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سواء كذا في كشف المجهوم (قوله في الاحكام) اي في كل ما في عدم التكليف في جميع الاحكام وصحة الاداء (قوله واسلامه) اي يصح اسلامه خلافاً لحيد الدين الضريب فانه عند الجنون في انه يعرض الاسلام على وليه اذ لا حمله مثله والحق للجمهور لصحة ادائه وان لم تجب كالصبي العاقل (قوله وتوكله) اي قبول وكالة الغير ببيع ماله وبطلاق امرأته وباعتاق عبده (قوله يمنع العهدة) فلن ذمته ليست صالحة للجزاء والتكليف (قوله ولو باذن الولي) لانه اضرب محض لا يشوبه نفع دنيوي فلن فيها الزالة ملك من غير نفع معتبر في الشرع يعود اليه (قوله بدون اذن الولي) لانها مودائر بين النفع والضرر والمعتوه وان لم يميز النفع والضرر ولكن اذن الولي يعرف الاحتياط عن الفرر (قوله واما ضامن ما استهلك الخ) جواب عن هؤلاء مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه فانه من العهدة (وتوضيح الجواب ان ضمان المال ليس بطريق العهدة فانه ليس جزاء الفعل بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم وعصيته لم تقل من اجل كون المستهلك صبياً او معتوماً بخلاف حقوق الله كالزنا مثلاً فان ضمانها انما يجب جزاء للافعال دون المحال وجزاء الافعال موقوف على كمال العقل (قوله يثبت عليه ولاية الغير) كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة للنظر والرحمة لانه دليل العجز (قوله ولا يثبت على الغير ولاية) بالانكاح والتأديب وسقط اموال البتامة (قوله لانه عاجز عن نفسه) فكيف على غيره

(والجبص والنفاس) وهما لا يعدان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكل ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي وقت فوت الشرط فوت الاداء وقد جعل الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ هو يتأدى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتأدى بالجبص والنفاس قياسا لولا النص وهو قوله عليه السلام تدع الحايض الصوم والصلوة ايام اقرائها (والمرض) وهوالة للبدن تزول بها اعتدال الطبيعة ولهذا لا يتأى اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى او حقوق العباد لكن المرض لما كان سببا للموت بترادى الآلام والموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات على قدر طاقته ولما كان الموت علة بخلافه الوارث او الغرماء في المال كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة الحقوق

(قيل هو حالة خارجة عن
عن المجري الطبيعى (وقيل
هيئة غير طبيعية في بدن الانسان
يجب عنها بالذات في الفعل
بالتغير او النقصان او البطلان
قال لا كمل الحق انه يدهى
التصور وهذه تعريفات لعظية
صدق الاصول

(قوله وهما لا يعدان اهلية الوجوب والاداء) لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن (قوله وقد جعلت الطهارة شرطا على خلاف القياس) فلم يتعد الى القضاء ثم انتفاء وجوب قضاء الصلوة عليهما لمخرج لدخولها في حد الكثرة بخلاف الصوم فلا يخرج في وجوب قضائه عليهما لان الجبص لا يستوعب الشهر والنفاس ينذر فيه فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعه عادة في اوان الصلوة من اللوازم فائز في اسقاط القضاء لدخول الواجب في حد التكرار لا محالة (وايضا ان حكمه مأخوذ من الجبص في الصلوة والصوم ولم يكن الجبص مسقطا للصوم بوجه كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر (ويشهد لعدم وجوب قضاء الصلوة ولو وجوب قضاء الصوم ما في الصحيحين عن عائشة رضی الله عنها قالت كان يصيبنا ذلك يعنى الجبص فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة واجماع الائمة عليهم السلام اختلف في انه هل وجوب اداء الصوم عليها في حالتى الجبص والنفاس ام لا وبيانها في المطولات (فان قلت الجنوى مسقط للقضاء وان كان وقوعه وقت الصوم من النواذر (قلنا الجنون معدوم للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا ان اثر كناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء ذكره ابن ملك (قوله سواء كان من حقوق الله) كالصلوة والزكوة (قوله او العباد) كالقصاص ونفقة الزواج والاولاد والعبيد واهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنع عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة (قوله من اسباب العجز) لان السبب ما يتخلل بينه وبين السبب علة وهى الموت في ما نحن فيه (قوله بقدر طاقته) اذ اخرج في الدين شرعا وعقلا حتى شرع له الصلوة قائما وقاعدا ومضطجعا وكان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه سبب موت هو علة للخلافة اى خلافة الوارث والغريم في المال فكان المرض سبب لتعلق حق الوارث والغريم فيكون من اسباب الحجر فما افضى الى

الموت وظهر انه علة لخلافة الوارث والغريم يوجب ذلك المرض المحجر مستندا الى اوله
 اى اول المرض بقدر ما يصاب به حقهما فقط وهو مقدار الثلثين في حق الوارث والكل في حق
 الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق ولم يوجب المحجر فيها لا يتعلق به
 حقهما مثل ما زاد على الدين او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض ولما لم يعلم
 قبل اتصاله بالموت انه يتصل ام لا لم يثبت المحجر بالشك اذا الاصل هو الاطلاق فكل تصرف يحتمل الشك
 كالمهية يصح في الحال لان ركن التصرف صدر من الاهل ووقع في المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد
 فلا حكم له ثم ينقص التصرف ان احتيج اليه وما لا يحتمله يصير كالمعلق بالموت حيث لا يقبل
 النقص كالاعتاق على وارث او غريم وهذا تفصيل ما أجمله الشارح ولكن القياس ان لا يملك
 الصلة واداء حق الله تعالى المالى والصوية بهما الا ان الشرع جوز له ذلك بقدر الثلث نظر الى فان
 الانسان مغرور بامله مقصر في عمله فيحتاج عند حلول آثار النية الى سدخله وتدارك ما فاتته
 فنظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصر فيه قال عليه الصلوة والسلام
 ان الله تعالى تصدق عليكم بثلاث اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اعماركم فضعوه حيث شئتم

(والموت) وهو بنا في احكام الدنيا ما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القربات عنه
 لغوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداءها من التركة خلافا للشافعية بناء على
 ان الفعل هو المقصود عندنا وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظهر الفقير بهال الزكوة
 كان له ان يأخذ مقدار الزكوة عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ وانما
 يبقى على الميت الاثم لا غير

قال الموت اخر العوارض السماوية كما انه آخر احوال المكلف هو عدم الحيوية عما من شأنه
 الحيوية ومعنى الخلق التقدير وهو امر عدمى بهذا المعنى فلا يتعلق به الايجاد والتقدير يتعلق
 بالمعدوم كتعلقه بالموجود وقيل عدم الحيوية عن اتصافه بتعلق الخلق بهذا المعنى للموت
 ظاهر لان عدم الملكة يتعلق به الخلق فليس عدم صرف بل صفة وجودية خلقت ضد الحيوية وتفسير
 هم بزوال الحيوية تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوية يلزم من وجوده زوال الحيوية اعلم
 ان الاحكام في حق الميت اما دنيوية او اخروية والدنيوية على اربعة اقسام الاول ما هو من
 باب التكليف كالصوم والصلوة وغيرهما من العبادات وحكمه السقوط الا في حق الاثم والى هذا
 القسم اشار الش بقوله ما فيه تكليف والثاني ما شرع عليه الحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام
 الاول الصلة وهو كل ما وجب من المال بمقابلة ما ليس بهال كنفقة الحارم والزكوة ونحوهما وحكمه
 السقوط ايضا الا ان يوصى فيصح من الثلث الثاني الدين المتعلق بالذمة وحكمه ان لا يبقى بمجرد
 النية حتى يضم اليها مال او كفيل يؤكده الدم وحينئذ تصير ذمته كالحققة فيبقى الدين حتى اذا
 انتقيا انتفى الدين الثالث حق متعلق بالعين كالودائع والمغصوب وحكمه ان يبقى ببقاء
 العين لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في حقوق العباد وسلامة العين لصاحبه ولهذا

لو ظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث ما شرع له الحاجة لنفسه وحكمه ان يبقى ما تنقضى به الحاجة اذ الموت لا تنافي الحاجة ولذا قدم تجهيزه على قضائه لان الحاجة اليه اقوى ثم ديونه ثم وصاياه ثم يورث بطريق الخلافة عنه لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بهاله كانتفاع نفسه به والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت كالتقصاض فانه شرع لتشفي الصدور ودرء النار والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح لحوائجه فيجب القصاص للورثة ابتداء الا اذا انقلب مالا حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه لكن السبب انعقده فصح عفوهم ايضا (والاخر وية اربعة اقسام ايضا الاول ما يجب له غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او في نفسه او عرضه الثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يسحقه من ثواب بواسطة الطاهات او عقاب بواسطة المعاصي وحكمه البقاء هذا جملة

ما ذكر في كتب الاصول في هذا المقام (قوله وهو ينافي الحق) وجه كون الموت مسقطا للتكليف في الدنيا ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف هو اتيان المكلف به عن اختيار وبالموت تحقق العجز اللازم الذي لا يرجى زواله ولا عجز فوقه اذ العجز به عجز خالص ليست فيه جهة القدرة بوجه والعجز ينافي الاختيار ففات الغرض (قوله حتى بطلت الزكوة) خصى الزكوة اولاً وان كانت داخلية في الثريات دفعها لتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيوعدها الولي كما هو مذهب الشافعي ولهذا يجوز التمثيل للقسم الثاني (قوله الاثم لا غير) بسبب نقصه في فعله حال حيوته فان الاثم من احكام الآخرة والميت ملحق بالاحياء في احكام الآخرة فيبقى الاثم

قوله ومكتسب عطف على قوله سماوى اى النوع الثانى من معترضات الاهلية وهو من جهة العبد اى هو ما يكون لاختيار العبد في تحصيله مدخل وهو انواع الاول (كالجهل) وهو معنى يضاد العلم عند احتياله عادة ولهذا اتوصى الدابة بالجهل لعدم احتمال العلم منها عادة وان كان يجوز له العقل وانما جعل الجهل عارضا مع انه امر اصلى قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكونه خارجا عن حقيقة الانسان اولاً انه لما كان قادراً على ان الله باكتساب العلم جعل تركه اكتساباً للجهل واختياراً له ثم الجهل انواع جهل باطل لا يصلح عذراً في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل وجهل صاحب الهوى اى صاحب البدعة في صفات الله تعالى واحكام الآخرة وجهل الباغي وهو الذى خرج عن طاعة الامام الحق ظاناً انه على الحق والامام على الباطل متمسكاً بالقرآن بتأويل باطل وان لم يكن له تأويل فحكمه حكم اللصوص وهذا لا يكون عذراً في الآخرة وجهل من يخالف في اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية عهد قباساً على متروك التسمية عليه ناسياً فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد فان داود الاصفهاني ومن معه ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر رضى الله عنه كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وهذا مخالف

لحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ايما امرأة ولدت من سبها فهي معتقة عن دبر منه
وجهل يصاح عنده او شبهة كجهل في موضع الاجتهاد الصحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة او في
موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح كجهل المحتجم
اذا افطر ظاننا منه ان الحجامة فطرته فانه معذور لانه ظن في موضع الاجتهاد لان الحجامة عند
الاوراعى تفسد الصوم ومثال موضع الشبهة كمن رزى بجماع ولده على ظن انها تحل له فان
الحد لا يلزمه والجهل بالشرائع في دار الحرب في مسلم لم يهاجر اليها فيكون عذرا او يلحق به
جهل الشنيع حتى اذا علم بعد زمان يثبت له حق الشفعة وقس على هذا ما يكون بمعناه

(قوله ما يكون لا اختيار العبد فيه مدخل) اما مباشرة الاسباب او بالتقاعد عن المزيل للجهل
وهو اما ان يكون مكتسبا من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلقي الحكم به كالسكر والجهل والسرور
وغيرها واما ان يكون من غيره عليه كالاكرام (قوله الجهل) وهو عدم العلم مما من شأنه ان
يُعلم والعلم عندهم اعتقاد الشيء على ما هو عليه في الواقع فلنقل ان اعتقاد النقيض فيركب
لتركيبه من الجهل بحقيقة الامر ومن الجهل بانه جاهل به حيث اعتقد نقيضه والافسيت وهو المراد
بعدم العلم (قوله انواع) اى اربعة جهل لا يصاح عذرا ولا شبهة وهي في الغاية و جهل هو
دونه و جهل هو يصاح شبهة و جهل يصاح عذرا و اما صاحب المنار فجعله ثلاثة اقسام وجعل القسم
الاول والثاني قسما واحدا واليه يشير كلام الشارح ايضا (قوله لا يصاح عذرا في الاخرة)
قيد به لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذي لم يلتزم عقد الذمة دفع جهله
عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الاخرة (قوله كجهل الكافر) فانه مكابرة
وجحد بعد وضوح الدليل فان الايات الدالة على وحدانيته تعالى لا تعد ولا تحصى على
ذى لب وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسل عليهم السلام ظاهرة وانكره بمنزلة انكر
المجسوس (وحكيه ان اعتقاده في حكم لا يقبل التبديل كعبادة الاوثان مثلا باطل لا يكون للكفر
حكم الصحة اصلا وفيما يقبله كتحريم الخمر فان ملها احتمال عقلا دافع للتعرض له لحديث اتركوهم
وما يدعون عليه فلا يحد الذمي بشرب الخمر ودافع للخطاب في حكم الدنيا لا تخفيا بل
استديراجا (قوله اى صاحب بدعة في صفات الله تعالى) مثل جهل المعتزلة بالصفات فان
بعضهم انكروها حقيقة وقالوا انه تعالى عالم بلا علم وقادر بلا قدرة وبعضهم قالوا بتغيرها
للذات وقالوا بامكانها فالاول تعطيل مخالف لنص الكتاب كقوله تعالى انزل به علمه الى غير ما
من الايات الدالة على تحقق الصفات والثاني اعتراف بحدوثها حقيقة لثبوت ان كل ممكن
محدث وان لم يصرحوا به لفظا وتشبيه مخالف لقوله تعالى ليس كمثله شئ كذا ذكره المحققون
(قوله واحكام الاخرة) مثل جهلهم بسوء آل المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والاعمال
في ذلك مستفيضة متواترة المعنى فالجهل بالمدكورات وان كان دون الكفر لا يقتضيه على التأويل
الا انه لا يكون عذرا في الاخرة كجهل الكافر ولم يكفر للنهي عن تكفير اهل القبلة فلزم مناظرته

والإلزام فلا يترك على ديانتته فيلزمه جميع احكام الشرع (قوله وهذا لا يصح عنرا) اذ
الدلائل على كون الامام العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقهم لا يحجة
على وجه يعد جاحدا مكبرا ولكن الباغي لما كان مسلما لانه بالبغي لم يخرج عن الاسلام
او الانتساب اليه لزمنا ايضا حل شبهتهم والزامهم قبول الحق بالدليل ولم نعمل بتأويلهم
الفاسد حتى اذا استحل الباغي الاموال والدماء بتأويل ان مباشرة الذنب كفر لا نحكم بل باحتمالها
في حقه بتأويله كما حكمنا باباحة الخمر في حق الكافر بناء على دينه لانه يعتقد القرآن حقا فامكن
الزام الحججة عليه بخلاف الكافر فلذلك قالوا اذا اتلف الباغي مال العادل او نفسه ولا منعة اى
شوكة يضمن فاذا صار للباغي منعة وتظاهر سقط عنه ولاية الإلزام لتعذر حسا وحقيقة فوجب
العيل بتأويله الفاسد فلا يوجب غنضيان في نفس ولا مال بعد التوبة كالا يوجب غنض به اهل الحرب
بعد الاسلام لانه وجبت عليهم محاربتهم بقوله تعالى وقتلوا التى تبغى الآية (وحاصل هذا
الفصل ان المغير للحكم اجتماع التأويل والمنعة حتى لو تجرد احدهما عن الآخر لا يتغير الحكم
في حق الضمان حتى ان قوما اذا غلبوا على مدينة بلاتأويل واستهلكوا الاموال والانفس
ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التأويل واذا اجتمع المنعة
والتأويل سقط الضمان وغير احكام الاسلام والتفصيل في مفصلات كتب الفقه (قوله كحل متروك
التسمية) اى كجهل المجتهد بحرمته وحكمه يحله او كجهل في حل متروك التسمية (قوله والسنة

معطوف على الكتاب وكذا الحكم في مخالفة الاجماع) قوله تعالى للحديث المشهور وهو النسخ
وقوله عليه السلام اعتمها ولدها وتعالى لما روى عن عمر رضى الله عنه انه كان ينادى على المنبر
الان بيع امهات الاولاد هرام ولا راق عليها بعد موت مولاهما وقد نقلناها القرن الثانى بالقبول
وانعقد الاجماع على عدم الجواز فى هذه المسئلة وامثالها اذا اعتمد الخصم على القياس فهو
عمل منه بالاجتهاد على خلاف الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل بالغير يب من السنة
على خلاف السنة فيكون فاسدا (قوله فى موضع الاجتهاد الصحيح) اى موضع تحقق فيه
الاجتهاد الصحيح (قوله او فى موضع يكون فيه اشتباه) اعلم ان الشبهة نوعان الاول شبهة فى
الفعل وهو توهم مالمس دليل الحل دليله ويسمى شبهة الاشتباه ولا بد فيها من الظن ليتحقق
الاشتباه والثانى شبهة فى المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لمانع
وتسمى شبهة الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على الظن اى ظن الجانى لان المؤثر فى الاسقاط هو
الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه هذا فنقول الش او فى موضع يشير الى النوع الاول والمثال
الذى اوردته من الثانى قطعافكلامه لا يخلو عن حرازة في مثال النوع الاول كمن رزى بجارة
والده او امرأته على ظن انها تحلل له فلان الحد لا يلزمه لان هذا جهل حصل فى موضع
الاشتباه فان وطى الاب جارية ابنه لا يوجب الحد والقربة واحدة وهذا القرب لها واجب
تأويل فى احد الطرفين اشتبه على الولد فظن انه يوجب تأويلا فى الطرف الآخر فيصير

شبهة ولان الاملاك متصلة بين آباء والابناء والمرأة والزوج والمنافع دائرة ولهذا لا تقبل شهادة احد هما الاخر فيصالح عنرا ولا يلزمه الحد (قوله ظننا منه ان الحجامة فطرته) وظننا منه انه على تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة (قوله تفسد الصوم عند الاوراعى لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم فيفيد شبهة في الدليل فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة وهذا اذا استفتى فافتى بالفساد او بلغه الحديث ولم يعرف نسخه وتأويله والافعليه الكفارة اتفاقا وعند ابى يوسف يجب مطلقا اذ ليس للعالمى الاخذ بطواهر الاخبار

واجاب القائلون بان الحجامة لا تقطر بامر من احدهما ادمه النسخ وذكروا فيه مارواه البخارى وغيره والثاني التأويل بان المراد ذهاب ثواب الصوم بسبب انها كانتا يغتا بان صدق الاصول

(وذلك مثل ملووى في قصة اهل قبا فانهم ساءوا الظهور الى بيت المقدس بعد نزول فرض التوجه الى الكعبة واقتحموا الصر متوجهين اليه ايضا فاخبروا بالتحويل فتوجهوا الى الكعبة واتموا صلاتهم وجوز ذلك لهم النبي صلى الله عليه وسلم لان الخطاب لم يلفهم صدق الاصول

(كمن لا يطلب الماء في الصر ان ولكنه تيمم وصلى على ظن عدم الماء والماء موجود لم يجزه لانه مقصر في ترك الطلب في موضعه غالبا اما اذا لم يكن موجودا في الواقع جازت بغضاضا لترك الطلب في المغارة على ظن عدمه وتيمم وصلى حيث جازت صلوته لانه لم يلزمه الطلب صدق الاصول

(قوله يكون بعناه) حتى لو مكث فيها مدة ولم يصل ولم يصم فيها ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاؤه اذ الخطاب خفى في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسباع ولا تقديرا باستفاضته وشهرته لان دار الحرب ليس بمحل شهرة احكام الاسلام فيصبر جهله به عنرا بخلاف الذمى اذا اسلم في دار الاسلام ولم يصل مدة ولم يعلم وجوبها وجب عليه الفضة لانه في دار شيوع الاحكام ويمكنه السؤال فتترك السؤال تقصير منه فلا يكون معذورا (قوله ما يكون بعناه) اى كل جهل مبنى على خفاء الدليل وفيه لزوم ضرر سواء توقف لزومه على قبوله اذ كان قبله مخبرا كجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق حيث يقع كل من الشرى من الموكل وبيع ماله فضوليا اولا كجهلها بضده وهو العزل والمجر فيصح تصرفها وامثالها المذكورة في المطولات بدلا يلها

(والسفه) وهو الثاني من العوارض المكتسبة وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن تصرف المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام العقل وذلك لا يوجب الخلل في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع ويمنع منه ماله في اول بلوغه اجماعا بقوله تعالى ولا توءتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اى لا تعطوا الذين يبنرون اموالهم اضافى اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون فيها فالاضافة لادنى ملايسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله جل ذكره فان آتستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم

(قوله وفي اصطلاح الفقهاء) السح وهو معنى شرعى له وله معنى آخر اعم منه وهو خفة تعتري فرما او غضبا فتحمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العته فيتناول ارتكاب كل محظور وما ذكره الش اخص وهو المصطاح هنا واذ بتخصيص العمل ببايخال فيها من وجه لوخامة عاقبته وان شرع وحيد باصله وهو السرف والتبذير في المال فلا يفهم عند الطلاقة ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقه وان كان ذلك سفها حقيقة (قوله بخلاف مقتضى العقل والشرع) قيد بهما فلان اصل البر والاحسان مشروع الا ان الاسراف وهو المجاوزة عن حد ما حرام (قوله وهو لا ينافى الاهلية) اى اهلية الوجوب والاداء لكمال العقل والبدن

(قوله ولا يمنع شئ من احكام الشرع) في اهلية الخطاب فيكون مطالب بالاحكام كلها ولا يمنع شئ من التصرفات لانه اذا بقى السفيه اهلا لتحمل امانة الله ووجوب حقوقه بقى اهلا لحقوق العباد باولى فلا يمنع شئ من احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب بحال سواء حجب عليه او لم يحجب لكنه يكبر عقله بترك الواجب عن علم فلا يستحق النظر بالحجب وهو منع نفاذ التصرف القولى فلا يحجب عند الامام اي حقيقته اذ المكبرة لا تصاح مانعا عن نفاذ التصرف من اهله مضافا الى عمله والمعصية ليست سببا للنظر ولذا يخاطب بالحقوق ويجبس في ديون العباد وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التى تندرء بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال وجوزاه فيما يقبل الفسخ (قوله ويمنع منه الخ) ومدة المنع الى الرشده عندهما لان الله تعالى علق الايتاء بايناس الرشده والمعلق بالشرط معصوم قبل وجوده فاذا لم يونس فيه رشده عند البلوغ لا يدفع اليه المال بهذا النص فكذا اذا بلغ خمسا وعشرين لان السفه يستحكم بطول المدة والى سن الرشده عنده فانه اقام السبب الظاهر للرشده وهوان يبلغ سن الجدية وهو خمس وعشرون سنة فلن اقل مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصبر المرء فيه جدا ذلك وهو لا ينفك عن الرشده الا نادر افاقيم مقام الرشده على ما هو المتعارف فى الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقل الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة او نيس منه الرشده اولم يونس

(والسكر) وهوان حصل بشرب شىء مباح كشرب البهج والافيون للتداوى وشرب المكره الخمر بالقتل وقطع العضو وشرب المضطر الخمر للعطش فهو في هذه الصور كالاغواء وان حصل من شرب محظور فلا ينافى الخطاب وتلزمه احكام الشرع وتصح عبارته فى الطلاق والعتاق والبيع والشراعى الاقلير الا السرقة والاقرار بالحد الخالصة كاقراءه بشرب الخمر والزنا فانه لا يجد لان الرجوع عن اقرار الحدود الخالصة لله تعالى جائز

(قوله والسكر) وهو سرور يغلب على العقل ببشارة اسبابه فيمنعه عن العمل بوجوب عقله من غير ان يزيله فلذا لا يزال اهلية الخطاب وعمل مكتسبا لكون سببه وهو الشرب اختلافا وحده اختلاط الكلام والهزيان وزاد ابو حنيفة فى السكر الموجب للحد كونه لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز فيه نقصان وهو شبهة العدم فيندرى به وامالى غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر معولا لا يلزم الحد بالاقرار بها يوجب كذا فى نسيات الاسحار (قوله كشرب البهج والافيون) التمثيل بهما يدل على حلها وقبيله بقوله للتداوى كما هو قول ابو حنيفة واهل يونس فيه لانه على قصد السكر حرام كما قال ابن نجيم وكذا على قصد اللهو والطرب قال ابن ملك وذكر قاضى خان

في شرحه للجامع ناقلا عن ابي حنيفة انه ان الرجل اذا كان عالما بتأثير البهجة في العقل فاكل
فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام انتهى (قوله كالانغماء) فيمنع صحة
التصرفات من الطلاق والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك لانه لبس من جنس اللهو حتى
يؤاخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلى به مخاطبا (قال في افاضة الانوار
واستثنى ابن نجيم مسألة واحدة وهي سقوط القضاء فانه لا يسقط عنه وان كان اكثر من يوم
وليلة لانه بصنعه (قوله من شرب محظور) كشرب المحرمات من الاشربة كالخمر ونحوه فلا
ينافي هذا النوع من السكر الخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة
وانتم سكرى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لان معناه اذا سكرتم فلا تقربوها
لان الحال قيد للمطلق لا الطلب كقوله تعالى غير محلى الصيد فانه حال لا قيد الاية لا ايجابه
لوجوبه على محلى الصيد فيكون ممنوع القرب من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به
في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر وكذا اذا كان متوجها حال الصحو
لانه يصير في التقدير كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب الصلوة وهو اضافة الخطاب الى حال منافاه
فيبتلع الخطاب بالسكر كابتداء الخطاب في حالة السكر فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما
لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا (فلن قيل السكر ينافي فهم الخطاب كالنوم
والانغماء وخطاب من لا يفهم خلاف للنص والعقل) قلنا عدم الفهم في السكر ممنوع بل في قول الله دليل
على ان السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة لان المخاطبين بهذا القول الذين هم كانوا مباشري
بالصلوة حالة السكر ومباشرتهم في هذه الحالة تدل على انهم يفهمون الخطاب في الجملة كما
يقتضيه حد السكر في حرمة الصلوة باختلاف الكلام والهديان واعتبر ابي حنيفة عدم التمييز
في حده الموجب للمحد اذ ابتلا اذ صباه على الدرء ومعنى حتى تعلموا حتى يتيقنوا لا حتى تفهموا حتى
يقال ان سياق الآية تأبى عن ذلك فلا ينافي السكر مطلق العلم الذي هو مرادى للفهم بل ينافي العلم
اليقيني وعلى تقدير التسليم نقول ان السكر ان غير مخاطب حقيقة بل الخطاب يتوجه باعتدال
حاله الخفى واقبح السبب الظاهر وهو البلوغ مع العقل مقامه تبسیر التعذر الوقوف على حقيقته
فاذا فاقته قدرة فهم الخطاب بسبب من العبد هو معصية عدت قائمة زجراله فبقى الخطاب
في حقه اذ في وسعه دفع السكر بالامتناع عن مباشرة سببه فكلن بالاقدام على
فكلن مباشرة سببه المخطور شرعا مضيقا للقدرة فلا يكون معذورا فتسكر في
هذا المقام (قوله احكم الشرع كلها) من الصلوة والصوم وغير ذلك ويصح عبارته كلها وهو
احد قولى الشافعية وفي قوله الاخير لا يصح وهو قول مالك والكرخى والطحاوى من
اصحابنا كطلاق النائم وعتاقه وقدم الفرق بين ما هو آفة مساوية وبين غيرها ويصح بيعه
وشراؤه واقاراره وتزويجه الولد الصغير والصغيرة واقراضه واستقراضه وسائر تصرفاته
قولا وفلا عندنا كذا في كتب الاصول (قوله والافرار بالحدود الخالصة) وهو ما احتمل

الرجوع فخرج ما لا يحتمله كحد القذى فانه محدود وقيد بالحدود لانه لو اقر بالقصاص صح وقيد بالاقرار لانه اذا باشر سبب الحد معاينة حد اذا صحا (قوله لان الرجوع الح) والسكران من دليل الرجوع اذا السكران لا يثبت على شى عما يقول الا يرى ان العلماء اتفقوا ان السكر لا يتحقق بدون هذا واختلاط الكلام وعدم الثبات على قول فاقيم السكر مقام الرجوع فيعمل فيها يحتمل الرجوع من الاقارير وكذلك لا يصح رده متى اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبين منه امر أنه لان الردة تبتنى على القصد الصحيح والاعتقاد وعند ابي يوسف ر تبين منه امر أنه لانه مخاطب كالصاحى في اعتبار اقواله وافعاله والكافر اذا اسلم في ماله السكر يحكم بصحة اسلامه كما في المكروه ودليل الرجوع وهو السكر لا يكتفى فيه لان الاسلام لا يقبل الرجوع فلا يؤدى فيه دليل الرجوع

(والهزل) وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح عبارة من ان يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة (والسفر) وهو الخروج المديد عن موضع الإقامة على قصد السير وادناه ثلاثة ايام وهو غير منتهى للاهلية لكنه من اسباب التخفيف والتأخير

(قوله وفي الاصطلاح عبارة آه) وهذا التعريف يوافق على ما نقل عن الشيخ ابي المنصور ره بما لا يراد به معنى لاحقى ولا مجازى وضده الجد فبتنا ولهما وفسر فخر الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له يريد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بقسميه فيتناول وضع المجلس ويرادفه التاجئة وقبل هو اعم منها والاول اصح وشرطه التصريح به لا ذكره في العقد وحكمه ان لا ينافى في الاهليتين ولا اختيار المباشرة والرضاء بها بل اختبار الحكم والرضاء به كخيار الشرط يعدمهما في حق الحكم لا السبب غير ان شأنه أن يفسد البيع ولا يفيد الملك بالقبض بخلاف الخيار اذا لم يوعد وان التصريح به شرط لاقى العقد بل قبله وفي الخيار فيه والاختيار هو القصد الى الشىء وارادته والرضى هو اثاره واستحسانه فالمكروه على المشى مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقبايح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فالتصرفات بحسب الاختيار والرضى اما عقايد فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بماهزل به والاسلام من لا صحيح يوجب الحكم بالاسلام واما اخبارات فالهزل يبطلها سواء كانت فيما يحتمل الفسخ او لا واما انشآت فلها تفصيل في المطولات (قوله والسفر) وهو لغة قطع المسافة مطلقا اى قصيرة او مديدة اشتق منه المسافر للمبالغة (قوله الخروج المديد) اعنى الامتداد الحاصل بالمصدر (قوله وادناه ثلاثة ايام) المعتدلة في الطول والقصر وبعض المشايخ قدره باقصر ايام السنة كذا في القهستانى بحسب السير الوسط المناسب لمحله من بعد صلوة الفجر الى الزوال (قوله من اسباب التخفيف والتأخير) الاول بالنسبة

والمشهور عند الفقهاء الى
المفرد لا يعتب وقت ادائه
العبادات الموقته واوقات
الاستراحة قالوا ان ادخال
البعض الدليل للمقابلة فقط
للقطع المسافة لان الدليل
للاستراحة فالاولى تركها
صدق الاصول

الى الصلوة والثاني بالنظر الى الصوم اوجدت المشقة اولم يوجد لكونه من اسباب المشقة بنفسه مطلقا اذ جنسه لا يخلو عن مشقة ما اقلها من التحرك والمشقة من اسباب التخفيف فجعل نفس السفر قائما مقام المشقة مطلقا بخلاف المرض فان منه ما ينفعه الصوم كالنخمة ومنه ما لا يضره اى لا يوجب ازدياده كالبرص الابيض فلم يتعلق رخصته بنفسه بل ما يضر به الصوم ففى الصلوة القصر عزيمة اورخصة اسقاط لشطر ذوات الاربيع وعند الشافعى ره ترفية فلا يبطل العزيمة كما فى الصوم وقد مر بيانه فى بحث الرخصة والعزيمة والمسافر اذ انوى الصوم وشرع فيه بان اصبح صايها او كان مقيما ثم سافر بعد ما اصبح لا يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب عليه بالشروع وكون السفر من الامور المختارة فلا يسقط به ما تقرر عليه وجوبه بخلاف المريض اذا تكلف للصوم ثم بداله ان يفطر حله ذلك وكذا اذا مرض المقيم حله الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة لا يمكن رفعها فبؤثر فى اباحة الافطار ولو افطر مع انه لا يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة لتمكن الشبهة فى وجوبها باقتران السبب المبيح للفطر فان السفر يبيح الفطر فى الجملة (واحكم السفر يثبت بنفس الخروج من عمران المصر لما اشتهر انه عليه السلام كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى السفر ولكن القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن تركنا القياس بالسنة تحقيقا للترفية المطلوب شرعا فى حق الجميع

اذ لو تحقق الرخص على تمام علته لم يثبت الترفية فى الكل بل فى حق من قصد مسير اكثر من ثلاثة ايام ولها فيها فيقوت الغرض المطلوب الا ترى انه اذا نوى رخصه بنية الرجوع الى بيته قبل تمام علته صار مارقيا وان كان فى غير موضع الاقامة لان السفر لم يتم علته كانت نية الاقامة نقضا لا ابتداء علة فاذا سافر ثلاث ايام ثم نوى الاقامة فى غير موضع الاقامة وهو المغارة لم يصح لان هذا ابتداء ايجاب فلا يصح فى غير عمله الخ صدق الاصول

(والخطاء) وهو السادس من العوارض المكتسبة وهو فى اللغة ضد الصواب وفى الاصطلاح وقوع الشئ على خلاف ما يريد وهو عند صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد يصير شبهة فى العقوبة حتى لا يأتى الخاطى عولا يؤخذ به وقصاص ولا يجعل الخطاء عذرا فى حق العباد حتى يجب عليه ضمان المال ووجبت به الدية وصح طلاقه حتى اذا اراد ان يقول اقعدى فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق عندنا وعند الشافعى ره لا يقع قياسا على النائم وهذا ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطى عالم بكلامه والمراد بقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطاء حكم الآخرة لاحكام الدنيا الا يرى انه يؤخذ بالدية والكفارة وينعقد بيعه اذا وقع من خصمه القبول كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال مخاطب قبلت

(قوله والخطاء) قد يراد به العدول عن الصواب كقوله تعالى ان قتلتم كل خطأ كبير او يراد به ما ليس بعبد نحو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ ورفع عن امتى الخطاء والنسيان وهو المراد ههنا وعرف بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وما ذكره الشارح راجع اليه ولو وجد قصد ما جاز ان يؤخذ به بدليل دعائه عليه السلام خلافا للمعتزلة ولذا عدم المكتسبة قالوا المؤاخذة بالجناية وهى بالقصد والجواب المؤاخذة بعدم التثبت والاحتياط الواجب الذى ينبى عنه

الخطأ لا بنفس الخطأ (قوله اذا حصل عن اجتهاد) حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جازت ولا يأتى ولو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا يأتى ويستحق اجر واحد وفي الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد ووجه انتفاء الاثم ان العصمة عن الخطأ ليس في اعتبار العبد فلو ادى الخطأ في الاجتهاد الى الاثم لا يميل احد الى الاجتهاد وفسد باب الاجتهاد وفيه عرج عظيم ولا حرج في الدين عقلا وشرعا (قوله ويصبر شبهة) اى شبهة عدم الجنائية والشبهة دارئة في العقوبات فلا يؤخذ بحمد حتى لو رقت اليه غير امر أنه فوطئها على ظن انها امر أنه لا يجب الحد ولا يأتى اثم الزنا ولو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا يأتى اثم قتل العمد وان كان يأتى اثم ترك التثبت (قوله وقصاص) لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولكن لا ينك عن نوع تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصاح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان لم يكن سببا للعقوبة المبررة اذ الكفارة يشبه العباداة والعقوبة فيستدعى سببا مترددا بين الخطر والاباحة والخطأ كذلك اذا اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محذور فكان قاصرا في معنى الجنائية فصاح سببا للجزاء القاصر ذكره العلامة ابو النصر في شرعه (قوله يجب عليه ضمان المال) قيد به احترازا عن النفوس فلو اتلف مال انسان غطاء بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال لاجزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذور الاينافي عصمة المحل والدليل على انه بدل المحل لاجزاء الفعل انه لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد كما لو كان المتلف واحدا ولو كان جزء الفعل لوجب على كل واحد ضمان كامل كما في القصاص وجزاء الصيد (قوله ووجب به الدية) لكن على وجه التخفيف حيث وجبت على العاقلة في ثلاثة سنين لافي مال القاتل كضمان العدو وان من حيث ان الخطأ عذر فيها هو صلة لم يقابل مالا ومبى الصلة على التخفيف (قوله يقع الطلاق عندنا) اى عند الحنفية كما هو مروي عن ابي حنيفة ره وابي يوسف رحمهما الله تعالى لكن الوقوع عندنا انما هو وفي الحكم والقضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى فهي امر أنه نص عليه ابن الهمام في فتح القدير (قوله خلافا للشافعي ره) لان الطلاق يقع في الكلام واعتبار الكلام بالقصد ولم يوجد في الخاطئ القصد الصحيح فاذا لم يعتبر كلامه فيكن يقع طلاقه قلنا نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن لا يوقف الحكم على وجوده حقيقة لان في وقف الحكم على وجوده حقيقة عرج اذ الغفلة عن معنى اللفظها في صورة الخطأ وعدم القصد امر خفي باطن فكيف يعلم وجود القصد حقيقة فلا ينافي الحكم به فاقبم تميز البلوغ عن عقل مقامه وفعلا للحرج لان العاقل البالغ لا يفعل الفعل غالبا الا بالقصد فيكون صدور الفعل عنه دليلا على القصد بخلاف النوم فان عدم القصد فيه ظاهر للعلم يقينا بان النوم ينافي اصل العمل بالعقل لان النوم مانع عن استعمال العقل فكانت اهلية القصد

ولما كان القصد لا يخلو عن ضرب تقصير بترك التثبت لم يصلح سببا للمكرامة الا ترى انه صلح سببا للجزاء القاصر ولهذا فرقنا بينه وبين النسيان فقلنا ان النسي اذا اكل استوجب بقاء الصوم من غير اداء وهذه كرامة تثبت شرعا حيث جعل الناقص عدما في حقه والخاطئ اذا اراد المضمضة فسبق الماء في حلقه لم يلحق به استحقاق هذه الكرامة اذ ليس في معناه تمكن التقصير في حقه صدق الاصول

معدومة في النائم يتيقن من غير مرجح في دركه كذا في التقرير (قوله عالم بكلامه) غير انه واقع بتقصيره (قوله وينعقد بيعه) فان البيع يعتد القصد تصحيحا للكلام ويعتد الرضى لكونه مما يحتمل الفسخ فلواراد ان يقول سبحانه الله فجزى على لسانه بعث هذا الشئ عنك بكذا وقبله المخاطب وصدقه في ان البيع انما جزى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره ينعقد نظر الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضى حقيقة فيملك بالقبض وقال ابن نجيم والطاهر مافي التحرير انه كبيع الهزل فلا يملك بالقبض اذ لا قصد في خصوص اللفظ ولا حكمه ولو لم يصدق خصه في خطائه لم يمكنه اثباته بالبينة وهو ظاهر ثم انعقاد البيع مجزوم لا توقف فيه بمقتضى الاصل لكن لا رواية فيه عن اصحابنا ولذا قلنا فخر الاسلام وموجب ان ينعتد اشارة الى ما قلنا هذا

(والاكراه) وهو على ثلاثة اقسام الاول ما يعدم رضاء المكره ويفسد الاختيار مثل الاكراه بالتهديد بالتلاني نفسه او عضوا من اعضائه وهو الاكراه الكامل الهاجىء (والثاني ما يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار كالاكراه بالقييد والحبس مدة مديدة او بالضرب الذى لا يخاف به التلف على نفسه (والثالث ما لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار ولكنه يفهم به كحبس ابيه او ابنه او زوجته او اخيه والاكراه بهذه الاقسام الثلاثة لا ينافى كونه المكره مخالفا ولا كونه اهلا للاحكام لان مله الاهلية متحقق معه حالة الاكراه فلن المكره عليه متردد بين فرض ككل ميتة اذا اكراهه بالقسم الاول فانه يفرض عليه الاكل ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحلا لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه التى نفسه في الهلاك من غير فائدة ومتردد بين حظر كالاكراه على الزنا وقتل النفس بغير حق فهو حرم فعلهما عند الاكراه ومتردد بين اباحة كالاكراه في الصوم اذا اكراهه عليه يباح ومتردد بين رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكراهه عليه برخص ذلك مع اطمئنان القلب بالتصدىق اذا كان الاكراه من القسم الاول فليطلب تمام ما يتخرج على الاكراه في الفروع فانه المتكفل به

(قوله والاكراه) هو حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد وهذا التعريف مما اختاره فخر الاسلام وعليه بناء تقسيمهم الاكراه على الثلاثة وشرطه اما من جهة المكره على صيغة اسم الفاعل فهو تمكنه من ايقاع ما هدد به لان عدم تمكنه من ذلك يجعل اكراهه هديانا ومن جهة المكره فهو ان يصبر خائفا على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدد به عاجلا لانه لا يصبر ما يجتأ محمولا عليه الا بذلك وامام من جهة ما اكراهه به فهو ان يكون متلفا نفسه او من ماله او متلفا عضوا او موجبا بها يعدم الرضاء باعتباره واما من جهة ما اكراهه عليه فهو ان يكون المكره مبتعنا عنه اما لحقه او لحق آخر او الشرع وبحسب هذه

الاختلافات يختلف الحكم (قوله ما بعدم رضا المكره) وهو نهاية الاختبار بحيث يفضى اثره الى الظاهر وظاهر ان الاكراه بعدمه (قوله ويفسد الاختبار) وهو القصد الى أحد طرفي الممكن بترجيحه على الآخر والاكراه لا بعدمه لان الفعل يصبر عنه باختباره لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختبار آخر (قوله او عضوا من اعضائه) ولو انملة لان مرتته كحرمة النفس والمراد من الفوت الفوت بغلبة ظنه والا اذا لم يغلب على ظنه تفويت احدهما بل ان ذلك تهديد وتخويف لا تحقيق لا يكون اكراما اصلا (قوله الكامل المأجىء) اى الكامل الموجب لالغاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو وفي المنتخب الالغاء ييجاره كردن (قوله ولا يفسد الاختبار) لعدم الاضطرار الى مباشرة ما كره عليه لتمكن المكره من الصبر على غير ما يفوت به النفس او العضو (قوله كالاكراه بالقبض الح) والاكراه على شىء بالمجس والضرب الذى لا يفضى الى تلى عضوبانه لولم يفعل هذا الامر المكره عليه يجبس او يضرب (قوله ما لا بعدم الرضا) اى كمال الرضا فلا يرد ان القول بوجود الرضا فيه مشكل فان من قال انه اكراه يقول بانتفاء الرضا ثمّة اذ المعتبر في الاكراه عدم تمام الرضا لا اعدامه فاعتبار الرضا في الجملة غير مستبعد (قوله كحسب ابيه الح) ويدخل فيه حبس كل ذى رحم محرم لان القرابة المتأبدة بالمحرمية بمنزلة الولاد والقياس ان هذا القسم ليس بآثره لانه لا ياحقه ضرر بذلك وفي الاستحسان انه اكراه لان حبسهم يالحق من الحزن والهم ما يالحق بحسب نفسه او اكثر فكما ان التهديد في حقه بذلك بعدم تمام الرضا فكذا التهديد بحسب ادهم اذا كان الولد بل او في قوله ولكنه يغتم الح بيان لوجه الاستحسان كما اوضحنا (قوله ولا كونه اهلا) اى اهلية الوجوب والاداء لانها ثابتة بالذمة وهو العقل والبلوغ ولا يخل الاكراه بشىء من ذلك (قوله فان المكره عليه مردد) اى مبتلى في حالة الاكراه كما في حالة الاختبار والابتلاء اى ترتب الاجرة تارة والاثم اخرى يحقق الخطاب وهذا دليل لقوله لا ينافى كون المكره مخاطبا وانه لا ينافى اى لا يبطل اختبار المكره به وان افسد في بعض صور الاكراه حيل على الاختبار الا من لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهن عند الحامل ووافق له فلا قول التى لا تنسخ لم تبطل بالكره وتنفذ عليه به كالمطلق ونحوه والتى تنسخ كالبيع والاجارة يفسد اى تنعقد فاسدا ولا يصح به الاقارير وفيه تفصيل في المصطلات وبعضه في صدق الاصول (قوله وبين اباحة) والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم ياثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل يوجر عملا بالرخصة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا ياثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يثائم فهو معنى الفرض كذا في التلويح وقد ناقشه فيه محشبه والتحقيق في هذا المقام ما ذكره العلامة الفنارى حيث قال وذكره

قسا برأسه لانه يحتمل ان يوجر بالصبر كما في المقيم او بالاقدام كما في المسافر وفي الاثم بالعكس فمطلقه بين بين لانه لا ياثم ولا يوجر كما ظن ولا لانه ياثم بالصبر لكن لا للاباحة بل لبذل نفسه بترك المباح كما قتل فلان كلا منهما ممنوع ولا لان بينه وبين اجراء كلمة الكفر فرق قبل الاكراه حيث يحتمل الصوم السقوط لان الصلوة مثلافه وهى من قسم الرخصة (قوله كاجراء كلمة الكفر) فانه ظلم في اصله رخص بالنص في قصة عمار رضى الله عنه وبقي عزيمة يخبر حبيب رضى الله عنه ومع هذا فالاجراء نوع جنابة دون القتل اذا هذاهتك حرمة الشرع صورة ومعنى وذلك صورة فقط والقلب مطمئن (قوله يرفض له ذلك) مع بقاء الحرمة يوجر فيه لو صبر سواء كان مخالفاً تعالى لا يحتمل السقوط ويحتمله كالعبادات او للعبد كما سيبي

(والحرمت انواع منها) اى من الانواع (مالا رخصة فيه) بالاكراه كالزنا بالمرأة اذ فيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكماً اذا لا يجب على الام نفقته فكل الزنا كالقتل وانما قيدنا الزنا بالمرأة لان زنى المرأة بالرجل مما يحتمل الرخصة اذا اكرهت بالنفس او القطع لانه ليس في التمكن معنى القتل الذى هو المانع عن الرخصة في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولذا سقط الاثم والحد عنها ومما لا رخصة بالاكراه قتل المسلم بغير حق لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه سواء في استحقاق العصية وخوف التلف فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة من غير مرجح

(قوله والحرمت انواع) هذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حرماً او مباحاً او مريضاً فيه (قوله مالا رخصة فيه) يعنى بعذر الاكراه اصلاً سواء كان مباحاً او لم يكن كالقتل والجرح والزنا فانه لا يثبت الترخيص في هذه الاشياء بالاكراه ولا تسقط الحرمة (قوله كالزنا) اى زنا الرجل بالمرأة لوانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لما بينه الش (قوله فساد الفراش) ان كانت المرأة منكوبة الغير وضياع النسل ان لم تكن (فان قلت هذا مسلم في غير المنكوبة واما اذا كانت منكوبة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكاً قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه فتجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكاً بالنظر الى الاصل وقد ينسب صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فينسى الى اهلاكه (قوله لا تجب على الام نفقته) ولا يجب على الزانى تأديبه وانفاقه فهو داخل في العمل بالاكراه الذى كل حظراً (قوله والمكره والمكره عليه سواء الخ) فلا يكون للمكره ان يقتل نفس غيره وان كل عبده لصيانة نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق تناول دم المكره عليه للتعارض فلا يحل اصلاً وكذا الجرح وقطع الاطراف

لما ذكر المصنف الاكراه وهو يقتضى المكر والمكر هو المكر به والمكره عليه اراد ان يقسم الاكراه ببيان انواعه باعتبار الافعال الحاصل باكراه المكره لان تلك الافعال اما فرض او محذور او رخصة كما بيناه في صدر المبحث وذكر من بين الانواع نوع المحرمات لتعدد اصنافها لان منها ما لا يزول حرمة ولا يدخلها رخصة اصلاً كحرمة الزنا والقتل ومنها ما يحتمل السقوط كحرمة اكل الميتة ومنها ما لا يحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر لكن لا يسقط بعذر الاكراه تناول ما لا الغير وسباق تفصيلها انشاء الله تعالى صدق الاصول

لان لطرف المومنين من الجريمة بالنفسه فيتحقق التعارض ايضا فلا يثبت الترخص فلو قيل له لتقطع يد فلان اوليقتلن لاجل له ذلك ولو فعل كلن آثمًا

(ومنها) اى من المحرمات (ما يَحْتَمِلُ السَّقُوطُ) اى ترتفع الجريمة بالكيفية بسبب الاكراه ويصبر حلال الاستعمال كحرمة الخمر ولحم الخنزير والبيته ونحوها فلن حرمة هذه الاشياء تثبت بالنص حالة الاختيار دون الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وهذا اذا كلن الاكراه من القسم الاول وان كان من القسمين الاخيرين فلا يرتفع الجريمة عن هذه الاشياء (و) من المحرمات (ما) اى حرمة (لا يَحْتَمِلُ) اى السقوط لكنه محتتمل الرخصة بالاكراه الكامل كاجراء كلمة الكفر العياذ بالله فانه قبيح لذاته وحرمة غير ساقطة (ومن) المحرمات (ما) اى حرمة (تَحْتَمِلُ) اى السقوط في الجملة (و) لكنها (لا تسقط بعذر) اى بعذر الاكراه ويحتتمل الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بغير اذن بالتصرف من صاحبه فاذا اكراه عليه بالاكراه الكامل جازله ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وياقيل للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصيته ولهذا اذا صبر في هذين القسمين الاخيرين حتى قتل صار شهيدًا لانه يكون باذنه لنفسه لا عزاز دين الله تعالى ولا قامة حق الشرع القويم

(قوله قال الله تعالى وقد فصل لكم الآية) فالماجيء من الاكراه بان كلن بالقتل او القطع يبيحها اى يبيح المحرمات حرمة تحتتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم البيته ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الجريمة فيها فتبقى على الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه المايجيء لحوى تلقى النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالخمسة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوت النفس او العضو فكلن الممتنع من تناوله عند الاكراه مضيعا بدمه فصار آثمًا اذا كلن عالما بسقوط الجريمة والا فيرجى ان لا يكون آثمًا لان الموضع خفى فبعذر بالجهل (قوله فلا ترتفع الجريمة) لعدم الاضطرار لكن يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير مايجيء لا يحد هذا استحسان وفي القياس يحد اذلا تأثير للاكراه بالجس في الافعال فوجوده كعدمه وجه الاستحسان ان الاكراه الكامل اوجب الحل فلا وجد الناقص منه يصبر شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة يصبر شبهة في اسقاط الحد عن الشريك بوطئها (قوله لا يَحْتَمِلُ السَّقُوطُ) يعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص العبد في فعله مع بقاء الجريمة وذلك لان الكفر حرام ابدا واجراء كلمة الكفر كفر صورة لتعلق الاحكام بالظاهر فيكون حراما ابدا لانه رخص فيه بالاكراه مع اطمئنان القلب بالايمان وكذا سائر حقوق الله تعالى مثل افساد الصوم والصلوة والحج وقتل صبيد الحرم اوفى الاحرام لكن فيها تفصيل (قوله كاجراء كلمة السكر) والقلب مطمئن بالايمان واذا صبر وبذل نفسه لا عزاز دين الله كلن شهيدا (قوله فانه قبيح لذاته) لانه ظلم في اصل وضعه قال الله تعالى والكافرون هم الظالمون لكنه

رخص فيه بالنص في قصة رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اخذوا في غزاة مسيلة الكذاب فقال لاحدهما ماتقول في محمد قال انه رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا فغلاه وقال للاخر ماتقول في محمد قال انه رسول الله قال فما تقول في قال انا اسم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صرع بالحق فهنيئلا واجراء كلمة الكفر وان كان جنانية في الظاهر لقوات صورة التوحيد لكنه بقى اصله وهو اعتقاد القلب وهذا الضرب من الجنانية دون القتل ولذلك احتملت هذه الجنانية الرخصة دونها (قوله ومنها ما يحتمل) اخرج صاحب التوضيح هذا النوع تحت النوى قبله وجعل النوع ثلاثة اقسام اما ان يكون في حقوق الله او في حقوق العباد والاول اما ان يحتمل السقوط او لا وكان المصنوع جعله قسما برأسه لما اشار اليه الشارح من احتمال هذه الجريمة السقوط في الجملة (قوله جازله ان يفعل ذلك) يعني جاز ان يجعل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير لان المال مبتذل في نفسه والجريمة لحق الغير ولكنه لما كان اخذ المال واقتلته ظلما وعصية صاحبه فيه فائنة فبقى حراما في نفسه لبقاء دليله واذا كان دليل الجريمة قائما كان استهلاكا لصيانة الاعلى رخصة فان الرخصة ما يستباح لعذر مع قيام المحرم فاذا صبر حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم ولاقامة حق محترم فصار شهيدا ايضا

(فصل في المتفرقات) من المسائل (الالهام) هو الالتقاء في الروع من علم يدعو الى العمل من غير استدلال (ليس بحجة) اي ليس من اسباب المعرفة لا يجوز العمل به عند الجمهور (وقال بعض الصوفية انه) اي الالهام (في حق احكام الشرع حجة) يجوز العمل به لقوله تعالى فاليها فاجروها وتقواها اي عرفها بالايقاع في القلب ولانه اذا جاز ان يلهم العمل كما قال الله تعالى واوحى ربي الى النحل الآية حتى عرفت مصالحها بلا نظر منها فالؤمن اولى بذلك منها لانه شرح قلبه بالنور ليتهدى بذلك النور الى الامور قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال النبي صلى الله عليه وسلم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وما الفراسة الا خبره عما يقع في القلب من غير نظر في حجة وكذا الاثر في ذلك (وحجة الجمهور قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانتهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزمهم الكذب لعجزهم عن برهان يمكن اظهاره فلو كان الالهام حجة لما لزم الكذب بعجزهم عن اظهار الحجة (وقال النبي صلى الله عليه وسلم من فسر القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار وهو جازي بصحة الاستفاد من النظر والاستدلال باصول الدين بالاجماع فثبت ان المراد به الرأي بلا نظر في الاصول (ولان ما يقع في القلب قد يكون من الله بالالهام وقد يكون من الشيطان بالاضلال قال الله تعالى وان الشياطين ليومنون الى اوليائهم وقد يكون من النفس قال الله تعالى ونعلم ما توسوس به نفسه فلا يخلص من الاحتمال ولا حجة مع الاحتمال وما تمسكت به الصوفية فمجاب فليطلب في موضعه

قال في شرح الاصول توضحه ان حق الله تعالى وحق العباد اذا اجتمعا متساويين يرجع حق العباد الى حق الله اذا غلب حقه فاذا صبر فقد بذل نفسه لاعتزاز دين الله فكان شهيدا واذا اجري فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى انتهى وقال في اصول فخر الاسلام وكذا لك في سائر حقوق الله تعالى مثل فساد الصلوة والصوم وقتل سيد المحرم اوفى الاحرام لما قلنا قل اكمل الدين الا اذا كان الكفر على مافسر حتى قتل كان الما لان الله تعالى اباح له الفطر فكان في الامتناع كالمضطر في الميتة انتهى صدق لاصول

(قال الالهام) اى الهام غير الانبياء ليس بحجة على الغير واما الهام الانبياء عليهم السلام فهو حجة عليهم وعلى غيرهم لانه من اقسام الوحي الظاهر على قول ووحى خفى على قول (اعلم ان العلم قد يحصل فى القلب بلا مباشرة الاسباب كما كان لام موسى عليه الصلوة والسلام بقضى موسى فى التعاموت على رواية وقد كان يحصل فى المنام كما كان لابراهيم عليه السلام لذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من الكشاش فى تفسير قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله ان الكل يسمى وحيًا ويخص الاول بالالهام ايضا فهذا هو المراد هنا (قال الامام حجة الاسلام العلم المحصل بلا دليل يسمى الهاما وذلك اما بمشاهدة الملك الملقى فيسمى وحيًا ويختص به الانبياء او بلا مشاهدة ملك يسمى الهاما ويختص بالاولياء (قوله الالتقاء فى الروح) اى بلا حجب بالمعنى الاعم وهو صدور امر فى الشئ لا بالارادة التابعة لغرض ولا مع كراهة وكلفة وقال بعضهم هو لا يكون الا بالخبر ويرد عليه قوله تعالى فآلهما فجورهما وتقواهما ولذا اطلقه الشارح ولم يقيد به بقوله بطريق الفيض (قوله ليس من اسباب المعرفة) بصحة الاحكام الشرعية اعتقادية كانت او عملية وفسادها عملية وحرمة وكراهة والدليل على ان الالهام ليس سببًا للمعرفة ان الالهام يلتبس بالوسوسة والالهام من الملك والوسوسة من الشيطان وباب الملك باب واحد وابواب الشياطين لا ينضبط فى عدد وهو اجس النفس واهوائها التى يعجز نطاق المصر عن احاطتها كلها ابواب الشياطين ومعينها وقد جعل الله الهوى غالبًا فى النفوس مشاغلا للعقول بعاجل المنافع والمخوف فلا بد من موازنة ما الهام على ما وحي اذا جمع فاذا المفيد الوحي او الاجماع وليس بالالهام كفاية بحال فلا يقوم حجة اصلا ذكره العلامة ابو النصر القورصوى (وايضا ان كل واحد يدعى انه الهام صحة قول نفسه وفساد قول خصمه فيؤدى الى القول بصحة الاديان المتناقضة (او يقال فى اظهار خطائهم انى الهمة ان الالهام لا يكون دليل صحة الاديان والمذاهب فان صح الهام هذا ثبت ان الالهام ليس بدليل الصحة فلن لم يصح فكذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن القول بصحة كل الالهام على الاطلاق ما لم يقم الدليل على صحته فصار المرجع هو الدليل لا الالهام (قوله لا يجوز العمل به) لان نفسه ولا غيره وكذا المراد فى مقابلة من قوله يجوز العمل به لنفسه والاتباع لغيره وفى جواز العمل لنفسه اختلاف وادلتهم فى المبسوط (قوله لقوله تعالى فآلهما فجورهما وتقواهما) والجواب ان معنى الآية والمهمما اى عرفها طريق الخير والشر بطريق التعلم وهى الآيات والحجج (قوله وقال النبى عليه السلام) هذا الحديث والآية التى قبله ظاهر فى حق اصحاب هذا النور خاصة والمدعى كون الالهام حجة للمؤمنين اجمعين عند الاحتياج الى معرفة احكام الشرع (قوله وكذا الآثار) منه لقوله عليه السلام لو ابصرت رضى الله عنها وقد سأله عن البر والاثم ضع يدك على صدرك فما حاك فى قلبك فادعه وان افتوك (والجواب ان الحديث ورد فى باب التقوى فيجب ترك ما يريه الى ما لا يريه احتياطًا وامانًا ثبت حله بدليل فلا يجوز تحريمه بشهادة قلبه وكذا

مأثبت حرمة بدليل فلا يحمل تناوله بشهادة قلبه ونحن لاننكر الاحتياط بل اثبات الشرع به

(والفراسة) وهي ما يقع بغير نظر في حجة والحكم ما ثبتت جبراً شاء العبد أو أبى وعند المعتزلة حكم الله تعالى أياناً اعلامه بكون الفعل واجباً أو مندوباً أو مباحاً أو محرماً (والدليل) وهو في الاصطلاح (ما يتوصل بصحة النظر فيه إلى العلم والحجة) وهي المأخوذة (من حج إذا غلب) سميت حجة لأنها يغلب من قامت عليه والزمته حقاً وهي مستعملة فيها كانت قطعياً أو غير قطعي (والبرهان نظيرها) أي نظير الحجة (وكذا البينة والعرف ما مشتهر بشهادات العقول وتلقاه الطبائع السليمة) بالقبول والعادة ما استمر الناس عليه وعادوه مرة بعد أخرى

(قوله ما يقع بغير نظر) الح بل ينور انفسخ في قلبه بعد المجاهدة وتصفية القلب ويقع به التراجع بين القياسين المتعارضتين إذ قلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله يقال من عض بصره عن المحرم وامسك نفسه من الشهوات وعمر وقته بدوام المراقبة وتعود اكل الحلال لم يخطأ فراسته (قبل انها وقع في دليل من قال الالهام حجة لا انها في المتفرقات اجيب باننا لاننكر كرامة الفراسة ولكنها لم نجعلها حجة لجهلنا انه من الله ام من الشيطان ام من النفس فثبت انها من المتفرقات تأمل (قوله والدليل ما يتوصل بصحة النظر فيه إلى العلم) أي يتبين حقيقة الشيء عنده ليعتقد أو خبريته ليعمل وقوله بصحة النظر احتراز عما إذا كان النظر فاسداً لأن الدليل على هذا التقدير كان فاسداً والدليل الفاسد ليس دليلاً عند الأصوليين (والنظر فيه استحضار احواله التي لها مدخل في المطلوب كالحديث والامكان وقد يخص بالقطعي ويسمى الظني اماراً (قوله تغلب من قامت عليه كانه لقوة سببيتها على غلبة من قامت عليه سميت حجة تسمية للسبب باسم المسبب ثم ان كان قصدهما في الاستدلال والمدافعة العناد والغلبة فهذه موم وان كان القصد منها اظهار الحق فمحمود (قوله نظير الحجة) ولكنه يستعمل في القطعي عند قوم قال الامام شمس الدين النظر البرهان في اللغة نظير الحجة وهو موضوع في الاصل لما يوجب العلم قطعاً قال الله تعالى قل ها أتوا برهانكم ولهذا قالوا في حده ما صحت به الدعوى وظهر به صدق المدعى وهذا هو الوجه الوجه ولو قيل فيه بعض الكلام كذا في منافع الدقائق نقلاً عن مشارق الانوار (قوله وكذا البينة) أي للحجة وهي في اللغة مأخوذة من البيان وهو الظهور والاطهار او من البينة وهو الفصل سمي المعنى الظاهر الفاصل بين الحق والباطل بينة وهي في الاصل اسلم لما يوجب العلم قطعاً ثم في العرف صارت مستعملة في العلم القطعي والظني ولهذا سميت الشهادة في باب القضاء بينة وهي ليست بقاطعة نقله الشارح عن الميزان (ثم لما كان التقليد دليلاً ايضاً في العمليات والاعتقادات عند بعض ناس ان يبين مسائل التقليد اجمالاً فالتقليد قبول قول الغير بلا دليل ليس بحجة في اصول الدين ولا في فروعها لانه

قال القاضي ابو زبيرة
للمناظرة شروط وآداب وركن
وداعية وغرض اما الشروط
فان يكون غرضها الحق دون
الضاد وان يكون عالماً
بحقائق العربية يعرف راقى القوا
عد الفقهية والتا ويلات
للآيات والاخبار وان يكون
حافظاً للنصوص والاخبار
وان يكون من يجادل معه
متصفاً لاوتجراً ولا غلظاً (واما
الادب فتجنب الاضطراب
سوى اللسان عن الجوارح
والاعتدال في خفض الصوت
ورفعه وحسن الاصغاء الى كلام
صاحبه والاحراز عن النصب
وقصد الانتقام والاحتراز
عن التكلم في مجلس الشعب
والتكلم في مجلس جماعة
لا يسمعون كلامه تكبر لانه
يسوءه الى الاستخفاف اذا
استخف كل خاطره (واما
الداعية فالسؤال عن المستر
شدين والابتلاء بوقوع حادثة
شرعية يتضح حكمها بالذكريات
او وقوع مشكل في قاعدة اوفى
ما يتعلق بها من الوسائل
او الحاجة الى معرفة توفيق
بين دليلين متعارضين صورية
وهذه المناظرات كلها سمي
في احياء الشريعة وقال صلى الله
عليه وسلم لا يبرو وعمر رضى
الله عنهما قولاً فاني في عالم
يوح الى فمشكماً ولا يضي
ان في مذاكرات العلماء في
حل المشكلات اقوى درجة من
جهاد الغزاة مع الكفار وقال
صلى الله عليه وسلم مداد العلماء
يوزن بدم الشهداء واما الركن
فاقامة الدليل الصحيح على
ثبوت المدعى (واما الغرض
فظهار الحق ليعتقد او يظهور
خير ليعمل به وترك ضدها وهو
الباطل والشر انتهى صدق
الاصول نقلاً من العلامة
ابى النصر

(قال الالهام) اى الهام غير الانبياء لبس بحجة على الغير واما الهام الانبياء عليهم السلام فهو حجة عليهم وعلى غيرهم لانه من اقسام الوحي الظاهر على قول ووحى خفى على قول (اعلم ان العلم قد يحصل فى القلب بلا مباشرة الاسباب كما كان لام موسى عليه الصلوة والسلام بقذف موسى فى التعابوت على رواية وقد كان يحصل فى المنام كما كان لابراهيم عليه السلام لنذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من الكشاف فى تفسير قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله ان الكل يسمى وحيا ويخص الاول بالالهام ايضا فهذا هو المراد هنا (قال الامام حجة الاسلام العلم المحصل بلا دليل يسمى الهاما وذلك امام مشاهدة الملك الملقى فىسمى وحيا ويختص به الانبياء او بلا مشاهدة ملك يسمى الهاما ويختص بالاولياء (قوله الالتقاء فى الروح) اى بلا حسب بالمعنى الاعم وهو صدور امر فى الشئ لا بالارادة التابعة لغرض ولا مع كراهة وكلفة وقال بعضهم هو لا يكون الا بالخبر ويرد عليه قوله تعالى فاليهما فجورا وتقواها ولذا اطلقه الشارح ولم يقيد بقوله بطريق الفيض (قوله ليس من اسباب المعرفة) بصحة الاحكام الشرعية اعتقادية كانت او عملية وفسادها حالية وحرمة وكراهة والدليل على ان الالهام ليس سببا للمعرفة ان الالهام يلتبس بالوسوسة والالهام من الملك والوسوسة من الشيطان وباب الملك باب واحد وابواب الشياطين لا ينضبط فى عدد وهو اجس النفس واهوائها التى يعجز نطاق الحصر عن احاطتها كلها ابواب الشياطين ومعينها وقد جعل الله الهوى غالبا فى النفوس مشاغلا للعقول بعاجل المنافع والمخوف فلا بد من موازنة ما الهى على ما وحي اذا جمع فاذا المبدأ الوحي او الاجماع وليس بالالهام كفاية بحال فلا يقوم حجة اصلا ذكره العلامة ابو النصر القورصوى (وايضا ان كل واحد يدعى انه الهام صحة قول نفسه وفساد قول خصمه فيؤدى الى القول بصحة الاديان المتناقضة (او يقال فى اظهر خطائهم انى الهى ان الالهام لا يكون دليل صحة الاديان والمذاهب فان صح الهام هذا ثبت ان الالهام ليس بدليل الصحة فلن لم يصح فكذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن القول بصحة كل الالهام على الاطلاق ما لم يقم الدليل على صحته فصار المرجع هو الدليل لا الالهام (قوله لا يجوز العمل به) لان نفسه ولا غيره وكذا المراد فى مقابله من قوله يجوز العمل به لنفسه والاتباع لغيره وفى مواز العمل لنفسه اختلاف وادلتهم فى المبسوط (قوله لقوله تعالى فالا سجور هاو تقواها) والجواب ان معنى الآية واليهما اى عرفها لطريق الخير والشر جريق التعلم وهى الآيات والحجج (قوله وقال النبى عليه السلام) هذا حديث والآية التى قبله ظاهر فى حق اصحاب هذا النور خاصة والمبدعى كرم الله وجهه للمؤمنين اجمعين عند الاحتياج الى معرفة احكام الشرع (قوله وكذا الآثار) منه لقوله على السلام لو ابصرت الله عنها وقد سألته عن البر والاثم ضع يدك على صدرك فما لك فى ذلك فذعه ولان افتوك (والجواب ان الحديث ورد فى باب التقوى فيجب ترك ما يبرئ الى ما لا يبرئ به احتياطاً واماناً ثبت له بدليل فلا يجوز تحريمه بشهادة قلبه وكذا

ما ثبت حرمة بدليل فلا يحل تناوله بشهادة قلبه ونحن لاننكر الاحتياط بل اثبات الشرع به

(والفراسة) وهى ما (يقع بغير نظر فى حجة والحكم ما ثبت جبرا) شاء العبد او ابي وعند المعتزلة حكم الله تعالى ايانا اعلامه بكون الفعل واجبا او مندوبا او مباحا او محرما (والدليل) وهو فى الاصطلاح (ما يتوصل بصحة النظر فيه الى العلم والحجة) وهى المأخوذة (من حج اذا غلب) سميت حجة لانه يغلب من قامت عليه والزمته حقاً وهى مستعملة فيها كانت قطعياً او غير قطعى (والبرهان نظيرها) اى نظير الحجة (وكذا البينة والعرف ما مشتهر بشهادات العقول وتلقاه الطبائع) السليمة (بالقبول والعادة ما استمر الناس عليه وعادوه) مرة بعد اخرى

(قوله ما يقع بغير نظر) الح بل بنور انفسخ فى قلبه بعد المجاهدة وتصفية القلب ويقع به الترجيح بين القياسين المتعارضتين اذ قلب الموعن نور بذكره ما وباطن لادليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله يقال من عض بصره عن المحرم وامسك نفسه من الشهوات وعمر وقته بدوام المراقبة وتعود اكل الحلال لم يخطأ فراسته (قيل انها وقع فى دليل من قال الالهام حجة لا انها فى المتفرقات اجيب بانا لانكر كرامة الفراسة ولكنها لم نجعلها حجة لجهلنا انه من الله ام من الشيطان ام من النفس فثبت انها من المتفرقات تأمل) قوله والدليل ما يتوصل بصحة النظر فيه الى العلم (اى يتبين حقيقة الشئ عنده ليعتقد او خبريته ليعمل وقوله بصحة النظر احتراز عما اذا كان النظر فاسداً لان الدليل على هذا التقدير كان فاسداً والدليل الفاسد ليس دليلاً عند الاصوليين (والنظر فيه استحضار احواله التى لها مدخل فى المطلوب كالحديث والامكن وقد يخص بالقطعى ويسمى الظنى اماراً) قوله تغلب من قامت عليه كانه لقوة سببيتها على غلبة من قامت عليه سميت حجة تسمية للسبب باسم المسبب ثم ان كان قصداً لكونها فى الاستدلال والمدافعة العناد والغلبة فمذموم وان كان القصد منها اظهار الحق فمحمود (قوله نظير الحجة) ولكنه يستعمل فى القطعى عند قوم قال الامام شمس الدين النظر البرهان فى اللغة نظير الحجة وهو موضوع فى الاصل لما يوجب العلم قطعاً قال الله تعالى قل هاتوا برهانكم ولهذا قالوا فى حده ما صحته الدعوى وظهر به صدق المدعى وهذا هو الوجه الوجيه ولو قيل فيه بعض الكلام كذا فى منافع الدقائق نقلاً عن مشارق الانوار (قوله وكذا البينة) اى كالحجة وهى فى اللغة مأخوذة من البيان وهو الظهور والاطهار او من البينة وهو الفصل سمي المعنى الظاهر الفاصل بين الحق والباطل بينة وهى فى الاصل اسلم لما يوجب العلم قطعاً ثم فى العرف صارت مستعملة فى العلم القطعى والظنى ولهذا سميت الشهادة فى باب القضاء بينة وهى ليست بقاطعة نقله الشارح عن الميزان (ثم لما كان التقليد دليلاً ايضا فى العمليات والاعتقادات عند بعض ناس ان يبين مسائل التقليد اجمالاً فالتقليد قبول قول الغير بلا دليل ليس بحجة فى اصول الدين ولا فى فروعها لانه

قل المقاضى ابو زيد
للمناظرة شروط وآداب
وداعية وغرض اما الشروط
فان يكون غرضها الحق دون
العناد وان يكون عالماً
بحقائق العربية به رافى القوا
عد الفقهية والتا ويلات
للآيات والاخبار وان يكون
حافظاً للنصوص والاخبار
وان يكون من يجادل معه
منصفاً لا يوقها ولا يغلظ (واما
الادب فتجنب الانطراب
حوى اللسان عن الجوارح
والاعتدال فى خفض الصوت
ورفعه وحسن الاصفا الى كلام
صاحبه والامراض عن الغضب
وقصد الانتقام والاحتراز
عن التكلم فى مجلس الشعب
والتكلم فى مجلس جماعة
لا يسمعون كلامه تكبر لانه
يسوء الى الاستخفاف اذا
استغفل كل خاطره (واما
الداعية فالسؤال من المستر
شدين والابتلاء بوقوع حادثة
شرعية يتضح حكمها بالذكريات
او وقوع مشكل فى قاعدة اوفى
ما يتعلق بهما من الوسائل
او الحاجة الى معرفة توفيق
بين دليلين متعارضين صورة
وهذه المناظرات كلها سعى
فى احياء الشريعة وقال صلى الله
عليه وسلم لا يكره عمر رضى
الله عنهما قولاً فى ما لم
يؤجر الى فساد ولا يفسد
ان فى مذاكرات العلماء فى
حل المشكلات اقوى درجة من
جهاد الفزات مع الكفار وقل
صلى الله عليه وسلم مداد العلماء
يوزن بدم الشهداء واما الركن
فاقامة الدليل الصحيح على
ثبوت المدعى (واما النرض
فظهر الحق ليعتقد او ظهور
خير ليعمل به وترك ضدهما وهو
الباطل والشر انتهى ملحق
الاصول نقلاً من العلامة
ابى النصر

تعالى رد على المقلدين بقوله اولوكلن آباءهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون وايمن المقلد صحيح في القول المختار لالكونه مقلدا بل لانه وقع تصديقه حقا اتفاقا من غير قصد على طلب الحقيقة بسبب من اسباب العلم باعتبار صحة مذهب امامه واجمع العلماء على ان المقلد عاص بترك الاستدلال (ويحل التقليد في الفروع الشرعية للعوام والمتفقه الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد في القول المختار من الخفية والشافعية ولكن عليهم ان يقلدوا من هو اعلم عندهم واورع بالسماع وعن يوثق بقوله والتمسك في الاصول بالكتاب والسنة وما اجمع عليه الصحابة والتابعون وغيرهم من الائمة المجتهدين وفي الفروع بالا حوط ثم الاوثق دليلا ثم يقول من يظن انه اعلم واورع كابي حنيفة عندنا) ويجوز نقل الحديث من الكتب المعتمدة التي اشتهرت العمل بمضمونه والاحتجاج به ولا يشترط ان يكون له به رواية الى موعلفها (قال ابن البرهان ذهب الفقهاء كافة الى انه لا يتوقف العمل بالحديث على سماعه بل اذا صححت عنده النسخة من السنن جاز له العمل به ونقلوا عن اصحابنا انه لايجل لاحد ان يفتى بقولنا حتى يعلم من ابن قلنا ولذلك ترى اصحابنا الخفية كثيرا ما يفتون بخلاف قول الامام فانهم بما لاح لهم من الاحوط ثم الاوثق دليلا وافق قوله اولوا ثم بقوله لسنهم يضيفون الجواب اليه خوفا عن الافتراء على الله بحريم الحلال او تحليل الحرام قالوا كل احد قد يؤخذ بقوله وقد يترك الا المعصوم فعليك الاخذ بالكتاب والسنة فان لم تجد فيها ولم تقدر على الاجتهاد والاستنباط عنها فيحل لك التمسك بقول الاعلم والاورع والافلامعارضة بين مائت بالوحي وغيره وقد جاز استتار الحديث عن اجلة الصحابة فضلا عن الائمة كذا في شرح العلامة ابي النصر وقد نقل الشيخ الوالد سلمه الله بتمامه هذا آخر ما اوردناه في هذا المختصر وفقه الله العمل بموجب مضمونه وجعله ذخرا نافعوا خيرا باقيا بالاستعمال والانتفاع به في ايادي الطالبين بحرمة جميع الانبياء والمرسلين وانا الفقير تراب اقدام النقشبندی عبد الرحمن بن عطاء الله بن محمد بن فيض الله البلغاري مولد اوبار كندی موطننا وقد تم يوم الاربعاء بعد الظهر في خمسة من ذى القعدة سنة احدى عشر وثلثمائة والى من هجرة من له العز والشرف وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله واصحابه اجمعين *

ثم اذا عمل في مسألة بقول امام هل له العمل بقول غيره ام لا فقال الفزالي يجوز ان ينقل عن مذهب امامه الى مذهب امام آخر بهوى النفس ويجوز عند الضرورة (وقى بعض اصول الحنفية اذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسألة فليس له الرجوع عنه الى غيره اتفاقا واما في حكم مسألة اخرى فهل يجوز له ان يقلد غيره فالسختار جواز مذهب بعض الحنفية الى منع الانتقال الى مطلقا وتحكم بان المتقلد بالاجتهاد والبرهان اثم يستحق التقدير بدونه اولى وقال ابن الهمام لانس لاحد في تقليد مجتهد فلكل ان يقلد في اي مسألة لا يمجتهد شام وينقل عن الامدى وابن الحاجب من عمل في مسألة بقول امام ليس له العمل فيها بقول غيره اتفاقا قل المناوى اذا اعتقد مذهب الغير يجوز الانتقال عملا بالراجح وكذا ان قصد الرخصة فيسأدها اليها حاجة او ارفة ضرورة واما اذا قصد مطلق الترخص فلا يجوز لانه منيع لهواه لادنيته فان عمل بتقليد امام في مسألة كحتمى يدعى شفعة جوارفا خذ على مذهب ابي حنيفة ثم تستحق عليه فريد تقليد الشافعي يمنع الانتقال لزيادة فضله وكلام الامدى وابن الحاجب نزل عليه صدق الاصول

مختصر المنار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم اعلم ان اصول الشرع الكتاب والسنة واجماع الامة والقياس (اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي عليه السلام نقلا متواترا) (وهو نظم ومعنى) (واقسامها اربعة) (الاول في وجوه النظم لغة وصيغة وهو الخاص العام والمشارك والمأول) (والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهو اربعة ايضا ويقابلها اربعة اخرى والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهو اربعة ايضا) (والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهو اربعة ايضا وينقسم هذه الى اربعة اخرى باعتبار معرفة معانيها ومواضعها وترتيبها واحكامها) (وهو ما وضع لمعنى معلوم على الانفراد جنسا او نوعا او عينا) (وحكمه تناول المخصوص قطعا) (ولا يحتمل البيان) (ومنه الامر ويختص بصيغة لازمة فلا يكون الفعل موجبا وموجبه الوجوب بعد الخطر او قبله ولا يقتضى التكرار ولا يحتمله سواء تعلق بشرط او اختص بوصف فيقع بناؤه على اقل جنسه ويحتمل كله على الصحيح) (وحكمه نوعان اداء وهو اقامة الواجب به) (وقضاء وهو تسليم مثله به ويتبادلان مجازا ويؤديان بنتيهما في الصحيح ويجعلان بسبب واحد عند الجمهور) (وانواع الاداء ثلاثة كامل وهو ما يؤدى بوصفه كما شرع وقاصر وهو الناقص عن صفته وشبيهه بالقضاء) (وانواع القضاء ثلاثة ببطل معقول وغير معقول وقضاء بمعنى الاداء) (والحسن لازم للمأمور به اما المعنى في عينه وهو نوعان احدهما للمعنى في وصفه وماحق بهذا القسم مشابهة للحسن لمعنى في غيره والنوعين واحد) (اما المعنى في غيره) (وهو نوعان ايضا احدهما ما لا يؤدى بالمأمور به والاخر ما يؤدى به وحكمهما واحد ايضا) (ثم الامر نوعان مطلق فلا يوجب الاداء على الفور على الصحيح ومقيد به) (وهو انواع الاول ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة ومن حكمه اشتراط نية التعيين فلا يسقط بضيق الوقت ولا يتعين الا بالاداء كالثاني والثاني ان يكون الوقت معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان ومن حكمه نفى غيره فيه فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف الا في المسافر فانه ينوى واجبا آخر عند اي حيفه) (وفي النقل عنه روايتان ويقع صوم المريض عن الفرض في الصحيح) (والثالث ان يكون الوقت معيارا للموعدى لاسبابه كقضاء شهر رمضان وشرط فيه التعيين) (ولا يحتمل الفوات بالتأخير) (والرابع ان يكون مشكلا كالجمعة ومن حكمه تعيين ادائه في اشهر الحج) (فصل) (والكفار مخاطبون بالامر بالايمان بناء على عهد الباضى باجماع الفقهاء وبالمشروعات من العقوبات وبالمعاملات لابطاداء ما يحتمل السقوط من العبادات في الصحيح) (ومنه النهى وهو ينقسم في صفة القبح كالامر في صفة الحسن الاول ما قبح لمعنى في عينه وضعفا او شرعا والثاني لمعنى في غيره وصفا او مجاورا والنهى عن الافعال الحسنة من الاول وعن الشرعة

من الثاني (وقد اختلف العلماء فقال بعضهم الامر بالشئ عن ضلوك بالعكس والمختار انه يقتضى كراهة ضده وضد النهى كسنة واجبة) (والعلم ما يتناول افرادا متفقة الحد وعلى سبيل الشمول وحكمه ايجاب الحكم فيها يتناوله بعمومه قطعاً حتى جاز نسخ الخاص به ويكون بالصيغة والمعنى ويكون بالمعنى وحده) (والمشترك وهو ما يتناول افراداً مختلفة الحد وبالبديل) (وحكمه التأمل فيه ليتبرح بعض وجوهه للعمل به ولا عموم له) (والمأول وهو ما يترجم من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى وحكمه العمل به على احتمال الغلط في الثاني في وجوهه البيان بذلك النظم وهو اربعة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بصيغته وحكمه وجوب العمل بما ظهر منه) (والنص وهو ما زاد وضوحاً على الظاهر من المتكلم وحكمه وجوب العمل بما اتضح على احتمال تأويل) (والمفسر وهو ما زاد وضوحاً على النص من خبر احتمال تأويل وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ) (والمحكم وهو ما حكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل وحكمه الوجوب من غير احتمال) (ولهذه اربعة تقابلها) (خفى وهو ما غفى المراد بعرض يحتاج الى الطلب وحكمه النظر فيه لاظهار ان خفاءه لزبادته او نقصانه) (ومشكل وهو فوق الخفى لاحتياج الطلب والتأمل وحكمه اعتقاد حقيقة المراد الى ان يتبين بالطلب والتأمل) (ومجمل وهو ما اشتبه مراده فاحتاج الى الاستفسار وحكمه التوقف الى ان يتبين مراده من المجمل) (ومتشابه وهو ما لم يرجع مراده لشدة غنائه وحكمه التوقف فيه ابداً مع اعتقاد حقيقة المراد به في الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهو اربعة) (الحقيقة وهي اسم لها اريد به ما وضع له) (والمجاز وهو اسم لها اريد به غير ما وضع له) (ومن حكمهما استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد ومتى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز) (وتترك الحقيقة بدلالة العادة وبدلالة محل الكلام ومعنى يرجع الى المتكلم وسباق نظم وبدلالة اللفظ نفسه) (والصريح وهو ما ظهر مراده بينا وحكمه ثبوت موجهه مستغنيا عن العزيمة) (والكناية وهي ما لم يظهر المراد به الا بقرينة حقيقة كل مجز او حكمها عدم العمل بها بدونية او ما يقوم مقامها الاصل في الكلام هو الصريح وفي الكناية قصور باعتبار اشتباه المراد في الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم وهي اربعة ايضاً) (الاول الاستدلال بصراحة النص وهو العمل بظاهر ما سبق الكلام له) (وباشارته وهو العمل بمائت بنظمه لغة ومساواة في ايجاب الحكم) (الاول احق عند التعارض وللأشارة عموم كالعبارة والثابت بدلالته هو مائت بمعناه لغة) (والثابت بدلالته كالثابت بعبارته واشارته الا عند التعارض والثابت به لا يحتمل التخصيص) (والثابت باقتضائه وهو ما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه عليه) (والتنصيص على الشئ لا يبدل على التخصيص) (والمطلق لا يحمل على التقيد والقوان في النظم لا يوجب القران في الحكم) (فصل) (المشروعات نوعان احدهما عزيمية

وهي اربعة انواع هي اصول الشرع الشريف فرض وهو ثابت لزومه بدليل قطعي
 لاشبهة فيه وحكمه اللزوم تصديقا بالقلب فيكفر جاحده وعملا فيفسق تاركه بغير عذر
 (وواجب هو ثابت لزومه اثباتا او تركا بدليل فيه شبهة) وحكمه اللزوم عملا فيفسق
 تاركه ولا يكفر جاحده والسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين (وحكمها المثوبة باقامتها
 من غير افتراض ولا وجوب) ونفل وهو ما زاد على العبادات (وحكمه اثابة فاعله ولا معاقبة
 لتاركه ويلزم النفل بالشروع والتطوع مثله) ومباح وهو مالمس لفعله ثواب ولا لتركه
 عقاب (والثاني رخصة هي ما تغير من عسر ليسر بعذر

(فصل) وللاحكام المشروعة بالامر والنهي باقسامها اسباب فسبب وجوب الايمان
 حدوث العالم الذي هو علم على وجود الصانع وسبب وجوب الصلوة الوقت والزكاة ملك المال
 والصوم ايام شهر رمضان وزكاة الفطر رأس بيونه ويلى عليه (والحج بيت الله والعشر
 والحراج الارض النامية تحقيقا او تقدير او الطهارة الصلوة) باب بيان اقسام السنة
 السنة هي المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قولاً وفعلًا وبيان وجوه اتصالها بنا
 اقسام منها المتواتر وهو الكامل الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم طواغيتهم على الكذب
 (وحكمه انه يوجب البقين) والمشهور وهو الذي في اتصاله شبهة وهو انتشر من الاحاد
 حتى صار كالمتواتر (والمنقطع وهو نوعان ظاهر وباطن فالظاهر هو المرسل من الاخبار وهو
 منقطع الاسناد وهو على اربعة اوجه احدها ما ارسله الصحابي وهو مقبول بالاجماع والثاني
 ما ارسله القرن الثاني وهو حجة عند الحنفية والثالث ما ارسله العدل في كل عصر وهو حجة
 عند الكرخي (والرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه فلا شبهة في قبوله عند من يقبل
 المرسل) والباطن على وجهين (احدهما المنقطع لنقص الناقل والثاني المنقطع بدليل
 معارض) والثالث ما جعل الخبر حجة فان كان من حقوق الله تعالى خالصا يكون الخبر حجة
 فيها الا ان يكون من العقوبات ففيه خلاف الكرخي رحمه الله وان كان من حقوق العباد
 فيشترط فيه شرايط الاخبار وان لم يكن فيه الزام يثبت باخبار الاحاد وان كان الزام من
 وجه دون وجه شرط فيه العدد او العدالة (والرابع في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام
 متحتم الصدق وحكمه اعتقاده والاثتهار به وقسم متحتم الكذب وحكمه اعتقاده بطلانه
 وقسم يحتملها (وحكمه التوقف فيه وقسم يترجح احدا احتماليه وحكمه العمل به دون اعتقاده
 حقيقته) فصل في التعارض واذا وقع التعارض بين المجتنبين فحكمهما بين الايتين المصير
 الى السنة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة او القياس وبين القياسين ان امكن ترجيح

احدهما يعمل به والافيعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه واذا كان في احد الخبرين زيادة والراوى واحد يؤخذ بالثبت للزيادة واذا اختلف الراوى جعل كالخبرين وعمل بهما عملا بحسب الامكان كما مر في الحكمين (وهذه الحجج تحتل البيان ويكون للتقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص وذلك يقع موصولا ومفصولا وللتفسير وهو بيان المجمل والمشارك ويكون للتغيير وهو التعليق بالشرط والاستثناء ويصح موصولا فقط ويكون للضرورة وهو نوع بيان بالموضع له وللتبديل وهو النسخ ويجعل في حق الشارع بيان المدة الحكم المطلق المعلوم عند الله تعالى والقياس لا يصح ان يكون ناسخا ويجوز نسخ كل من الكتاب والسنة بالاخر ويجوز نسخ الحكم والتلاوة جميعا ويجوز نسخ احدهما ويجوز نسخ وصف الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك كالزيادة على النص فصل ومما يتصل بالسنن افعال النبي صلى الله عليه وسلم وهى اربعة مباح ومستحب واجب وفرض والصحيح ان كل ما علم وقوعه منها على وجه يقتضى به كماله وقع وما لا فيجوز والصحيح ان شرايع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله تعالى اورسوا من غير انكرا انه شريعة لرسولنا عليه السلام وتقليد الصحابي رضى الله عنهم واجب بترك به القياس ويجوز تقليد التابعى الذى ظهرت فتواه في زمن الصحابة على الاصح ❦ باب الاجماع قال العلماء اجماع هذه الامة حجة موجبة للعمل وللاجماع مراتب واعلى مراتبه اجماع الصحابة نصا ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر خلاف من سبقهم ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالفا واختلاف الائمة على اقوال اجماع على ان ماعداها باطل (وقبل هذا في الصحابة خاصة ❦ باب القياس وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر وشرطه ان لا يكون المقيس عليه مخصوصا بحكمه بنص آخر وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وان يبقى حكم النص بعد التعليق على ما كان (وركنه ما جعل علما على حكم النص مما التى اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظير الالف حكمه بوجوده فيه ❦ فصل وشرط الاجتهاد ان يحوى علم الكتاب بعانيه ووجوهه وعلم السنة بطرقها ووجوه القياس مع شرايطه وحكمه الاصابة بغالب الراى ❦ فصل الاحكام المشروعة التى تثبت بهذه الحجج وهى حقوق الله تعالى وحقوق العباد خالصة وما اجتماع فيه وحق الله غالب وما اجتماع فيه وحق العبد غالب وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلق كالايان اصله التصديق والافرار ثم صار الاقرار اصلا مستقلا في حق نفسه وخلقها عن التصديق في احكام الدنيا (والثانى ما يتعلق به الاحكام المشروعة وهو اربعة منها سبب وهو اقسام منها سبب حقيقى وهو ما يكون طريقا الى الحكم من غير

ان يضاني اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل (والثاني سبب مجازي كالبيان
بالله تعالى ونحوهما والايجاب المضاني فسبب للحال وهو العلل والعلة عبارة عما يضاني اليه
وجوب الحكم ابتداء وهو اقسام (والشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب
(والعلامة وهي ما يعرف الوجود كالاخصان ❖ فصل) في الاهلية المعتبر فيها
العقل ومعتراضاتها نوعان سماوي من قبل الله تعالى كالصغر والجنون والنيسان
والنوم والرق والعتة والخبض والنفاس والمرض والموت ومكتسب كالجهل والسفه
والسكر والهزل والسفر والخطأ والاكراه والحرمان انواع منها ما لا رخصة
فيه ومنها ما يحتمل السقوط وما يحتمله ولا تسقط بعذر (فصل)
في المتفرقات الالهام ليس بحجة وقال بعض الصوفية انه في حق احكام
الشرع حجة (والفراسة ما يقع بغير نظر في حجة والحكم ما يثبت جبرا
(والدليل ما يتوصل بصحة النظر فيه الى العلم (والحجة من
حج اذا غلب والبرهان نظيرها وكذا البينة والعرف
ما اشتهر بشهادات العقول وتلقته الطبايع
بالقبول والعادة ما استمر الناس
عليه وعادوه
❖ ثبت تمام ❖





